سلوک الملوک

نوشتهٔ
فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی
تصحیح و مقدمه
محمدعلی موحد





Borrower's No	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date





سلوک الملوک

Borrower's No	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

سلوک الملوک

نوشتهٔ فضل الله بن روزبهان خنجی

به تصحیح و با مقدمهٔ محمّد علی موّحد



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

فضل‌الله بن روزبهان خنجی
سلوک الملوک
به تصحیح و مقدمهٔ محمدعلی موحد
چاپ اول اسفندماه ۱۳۶۲ ه.ش. - تهران
چاپ: چاپخانهٔ سپهر
صحافی: شرکت افست (سهامی عام)
تعداد ۵۵۰۰ نسخه

۱۵۰ تومان

فهرست

موضوع کتاب و مؤلف آن

این کتاب مشتمل بر یک دوره حقوق عمومی اسلام است که آرا و نظریات پیشروان دو مکتب از وسیعترین و مهمترین مکتبهای فقهی (حنفی و شافعی) را در مباحثی که مطابق تقسیمات معمول امروز در محدودهٔ حقوق اساسی و اداری و مالی و جزائی جای می‌گیرد بیان می کند، و همچنین رابطهٔ حکومت اسلامی را با کشورهای غیرمسلمان—چه در حال صلح و چه در صورت جنگ—مشخص می‌سازد. مؤلف آن فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی است که در زمان خود به «خواجه ملا» یا «خواجه مولانا» مشتهر بوده و در شعر تخلص «امین» داشته است. او ایام کودکی را در شیرازگذرانیده و پس از انجام تحصیلات مقدماتی در ۱۷ سالگی همراه مادر، وظاهراً درالتزام خدمت پیرومراد خود شیخ جمال‌الدین اردستانی، شیراز را ترک گفته و مدتی در مراکز علمی اسلامی خارج از ایران به‌درس و بحث پرداخته است. مادر او در قاهره، و شیخ و مرشد او در بیت‌المقدس وفات یافته‌اند. درست نمی‌دانیم که این نخستین سفر فضل‌الله چند سال طول کشیده است. او به‌سال ۸۷۷ در بغداد بوده و این تاریخ قاعدةً باید مربوط به اوائل سفر او باشد. سال فوت شیخ جمال‌الدین اردستانی را هم دوسال بعد یعنی در ۸۷۹ قید کرده‌اند[1]. آنچه می‌دانیم فضل‌الله در این سفر به‌زیارت حج نیز رفته و پس از بازگشت به‌وطن یک‌بار دیگر در بیست‌وپنج سالگی عزم سفر کرده است. در ۸۸۶ او را بازدرقاهره می‌یابیم و در ۸۷۷ خبرش را از مدینه داریم که چند ماهی درآنجا بوده و از محضر درس علامهٔ زمان امام محمد سخاوی استفاده کرده است.

---

(۱) معصوم‌علیشاه می‌گوید: آن بزرگوار صاحب تصانیف بسیار و منظومات زیاده از پنجاه‌هزار بیت است و نیز می‌گوید سلسلهٔ پیر جمالیه از سلاسل معروفهٔ تصوف منتسب به‌این جمال‌الدین است (طرایق الحقائق جلد دوم صفحهٔ ۳۵۵، تهران ۱۳۳۹).

سخاوی ترجمهٔ حال او را در اثر مشهور خود «الضوء اللامع» آورده و از او به حسن سلوك و لطف معاشرت و ذوق نام برده و نیز مطلع دو قصیده از قصاید عربی فضل‌الله را نقل کرده است. یکی از این دو قصیده را فضل‌الله به مناسبت ختم صحیح بخاری و دیگری را به مناسبت ختم صحیح مسلم سروده است. وی کتاب نخستین را در محضر سخاوی بپایان رسانیده و از استاد اجازهٔ روایت گرفته، کتاب دوم را نیز در محضر ابوعبدالله محمد بن ابی‌فرج مراغی خوانده است!

قصهٔ حی‌بن‌یقظان و پیوستن به دربار آق‌قویونلو

اطلاعات دست اول ما دربارهٔ زندگانی فضل‌الله، گذشته از یادداشتهای سخاوی، مستند به کتابهای خود اوست. وی پس از مراجعت از سفر دوم، کتابی به‌نام «بدیع الزمان فی قصة حیّ‌بن یقظان» نوشته و آن را وسیلهٔ معرفی و تقرب خود به‌سلطان یعقوب آق‌قویونلو (۸۸۴—۸۹۶) ساخته است. از این کتاب که در شعبان ۸۹۲ در ییلاق سهند آذربایجان به‌سلطان تقدیم شده است نسخه‌ای سراغ نداریم. هرچه هست فضل‌الله به‌سبب این کتاب نام و نشانی پیدا کرده و به‌دنبال آن، نگارش تاریخی را مشتمل برگزارش وقایع روزگار دولت آق‌قویونلو برعهده گرفته است. جلد اول این تاریخ که «عالم‌آرا» نام دارد پس از مرگ یعقوب بپایان رسیده، وگزارش احوال سلطنت بایسنقرخان به‌جلد دوم کتاب موکول گردیده که ظاهراً نانوشته مانده است. چنین بنظر می‌رسد که فضل‌الله پس از خلع بایسنقر (۸۹۸) توقف بیشتر در دربار آق‌قویونلو را برای خود مناسب نیافته و قلمرو پرمخافت و آشوب‌زدهٔ آن حکومت را ترک گفته و به‌موطن خود اصفهان بازگشته است. به‌فاصلهٔ کمابیش ده سال از این تاریخ کتابی از او در دست داریم به‌نام «ابطال نهج الباطل» که ردّی بر کتاب «نهج الحق» علاّمه حلّی است و آن را در جمادی‌الثانی ۹۰۹، مقارن ایامی که سپاهیان شاه اسمعیل صفوی به نواحی مرکزی ایران تاخته بودند، در شهر کاشان بپایان رسانیده است. نمی‌دانیم که در این میان، دوران تقریباً دهساله خاموشی او چگونه و کجا سپری گردیده است.

عالم‌آرای امینی

ابطال‌الباطل

کاشان ایران یا کاشان ماوراءالنهر؟

این کاشان کجاست؟ کاشان ایران است یا کاشان ماوراءالنهر؟ کاشان یا قاسان ماوراءالنهر شهر بزرگ و آباد و پرجمعیتی بوده که گروهی از فقها و علما منسوب به‌آن می‌باشند. یاقوت در قرن هفتم هجری می‌گوید که این شهر در

(۱) الضوء اللامع جلد ششم صفحهٔ ۱۷۱ بیروت.

(۲) یاقوت، معجم‌البلدان مجلد چهارم صفحهٔ ۲۹۵، بیروت ۱۳۷۶.

روزگار ما به دنبال تسلط ترکان به‌ویرانی افتاده است. این کاشان که از نقاط مرزی و سرحدّ میان دارالحرب و دارالاسلام بوده ظاهراً به همین جهت جزو امکنهٔ متبرکه و زیارتگاه بشمار می‌رفته، چنانکه در شعر سوزنی آمده است:

از سمرقند بسی کس بدعای تو شدند   به زیارتگه کاشان و عبادتگه اوش

آقای منوچهر ستوده از محققین معاصر با استناد به‌حکایتی که فضل‌الله روزبهان در پایان کتاب «مهمان‌نامهٔ بخارا» آورده بر آن است که تألیف «ابطال‌الباطل» در کاشان ایران و پیش از مهاجرت مؤلف به‌ماوراء‌النهر انجام یافته است. در آن حکایت تصریح شده است که مسافرت فضل‌الله از عراق به‌خراسان در ۹۱۰ صورت گرفته و در اواخر ربیع‌الاول آن سال به‌مشهد رسیده است. (در تاریخ سنه عشر و تسعمأه که این فقیر از عراق به‌خراسان آمدم و در اواخر ربیع‌الاول به‌زیارت مشهد رضوی علی ساکنه السلام فائز گشتم...) آقای ستوده با توجه به‌تاریخ ختم «ابطال‌الباطل» که در جمادی‌الثانی ۹۰۹ بوده معتقد شده‌اند که این کتاب پیش از سفر فضل‌الله به‌ماوراء‌النهر، در همان کاشان ایران نگارش یافته است.

دلایل مهاجرت

در عین حال که اشکال حاصل از حکایت مهمان‌نامه را نادیده نمی‌توان گرفت به‌نظر ما قرائن دیگری به‌روشنی دلالت دارد براین که «ابطال‌الباطل» در کاشان ماوراء‌النهر نوشته شده است نه در کاشان ایران. از آن جمله سخن خود فضل‌الله روزبهان است در مقدمهٔ «ابطال‌الباطل» که می‌گوید: در نتیجهٔ پیشرفت کار شیعیان و گسترش استیلای آنان از وطن خود مهاجرت گزیده است تا باقی عمر را در دیاری بگذراند که از سروصدای قزلباش دور و از حوزهٔ نفوذ تشیع بر کنار باشد و در این مسافرت به‌شهر «قاسان» رسیده و کتاب علامّهٔ حلّی را در آنجا بدست آورده است[1]. این است گفتهٔ خود فضل‌الله، و ما نیک می‌دانیم که کاشان ایران نه تنها به‌اندازهٔ اصفهان در معرض تاخت‌وتاز سپاهیان قزلباش بوده بلکه از قدیم‌الایام

(۱) فاضطرّنی حوادث الزّمان الی المهاجرة عن الاوطان و ایثار الاغتراب و توديع الاحبة والاخوان و ازمعت الشخوص من وطنی اصفهان حتی حططت الرحل بقاسان عازماً علی أن لا یأخذ جفنی الغرار ولا یضاجعنی الارض بقرار حتی استوکر مربعاً من مرابع الاسلام لم یسمعنی فیه الزمان صیت هؤلاء اللئام و استوطن مدینةً اتخذها دار هجرتی و مستقر رحلتی تکون فیها السنة والجماعة فاشیة ولم یکن فیها شیئی من البدعة والالحاد ماشیة واتمسّک بسنة النبی الرصین واعبد ربی حتی یأتینی الیقین... فلما استقر رکابی بمدینة قاسان اتفق لی مطالعة کتاب من مؤلفات المولی الفاضل جمال الدین بن المطهر الحلّی غفراله ذنوبه...

از مراکز مهم تشیع بشمار می‌آمده است (درست برخلاف اصفهان که در نقطه مقابل، از مراکز عمدهٔ تسنن شمرده می‌شده است[1].) پس کاشان ایران نمی‌توانست محل امنی برای فضل‌الله باشد و خاطر او را از جهت شاه اسمعیل آسوده گرداند.

نوشتهٔ قاضی شوشتری

قاضی نورالله شوشتری در «احقاق‌الحق»، که آن را در پاسخ «ابطال‌الباطل» نوشته، تصریح دارد بر این که فضل‌الله آن کتاب را در قاسان ماوراءالنهر نوشته و آن را به‌فتح الله‌خان شیبانی (شیبک‌خان) تقدیم کرده است. عین عبارت قاضی را در این باره نقل می کنیم:

«لانّه کتب هذاالکتاب فی بلدة قاسان من بلاد ماوراءالنهر عند فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعیل الحسینی الصفوی اناراللہ برهانه کما قرّره فی اول الکتاب متحفاً لکتابه الی شاه‌بیک‌خان والی تلک‌البلاد...»

باری آنچه مسلّم است فضل‌الله از ترس شاه‌اسمعیل، ایران را ترک گفته و به‌ماوراءالنهر مهاجرت کرده است. ترسش به‌اغلب احتمال به‌لحاظ مطالبی بوده که در تاریخ «عالم‌آرا» از سرگذشت پدران شاه‌اسمعیل آورده و مخصوصاً از سلطان‌حیدر با لحنی تند و مخاصمه‌آمیز سخن گفته و با حرارت تمام از قتل او و درهم ریختن بساط صوفیان قزلباش جانبداری نموده بود. تعصب و بددهنی و تندی فضل‌الله همواره بلای جانش بود. در همین کتاب «ابطال‌الباطل» که نامش را بردیم وی در برابر عالِمی جلیل چون علامهٔ حلّی جانب ادب را نگاه نداشته و به‌بیان خود لحنی گستاخانه و استخفاف‌آمیز داده است. مثلاً در مقدمهٔ کتاب، نثر علامه را سست و رکیک و عامیانه خوانده و در جائی دیگر که علامه، برای الزام خصم، سخن یکی از علمای اهل سنت و جماعت را نقل می کند فضل‌الله بر او تاخته و در فحاشی و هتّاکی حد نشناخته است: «انظروا معاشرالمسلمین الی هذا السارق الحلّی الذی اعتاد سرقة‌الحطب من شاطیء‌الفرات، حسب هذا الکلام حطب یسرق...[2]» و قضا را سروکار او به‌بادافرهٔ این گناه با کسی چون قاضی

گرفتاریهای بدزبانی وگستاخی

(۱) نصیرالدین عبدالجلیل بن ابی‌الفضل، کتاب‌النقض صفحهٔ ۶۰۰: و اما آنچه گفته‌اند که شیعیان «غزو روا ندارند بی‌وجود ظهور امام... نمی‌دانم که کدام وقت بوده است که از اصفهان جماعتی به‌غزای روم رفتند که اهل کاشان نرفتند» یعنی کی بوده که اصفهانیان سنّی‌-مذهب به‌جهاد رفته باشند و کاشیان شیعی‌مذهب به‌عذر غیبت امام از جهاد تن زده باشند؟

(۲) احقاق‌الحق، جلد دوم صفحه ۱۰۰، تهران ۱۳۷۷ ه. ق.

انتقامجوئیهای قاضی شوشتری

شوشتری افتاد که در ردّی که بر کتاب او نوشته به انتقامجوئی برخاسته و در این قبیل حمله های سرد و خنک و دور از حرمت علم و ادب گوی سبقت را از او ربوده است چنانکه وی را «الفضول السفیه المعدود فی خفافیش العمی و خوافیه فضل بن روزبهان الذی یخرج فضلته من فیه...[۲]» می‌خواند و کار بد زبانی و ناسزا گوئی را به جائی می‌رساند که حتی بر مادر فضل الله ابقا نمی کند و به‌سراغ آن زن بیچاره که سالها پیش در سفر حج مرده و لاشهٔ مسکینش در دیار غربت خاك شده بود می‌رود: «الحمدلله الذی فضح الناصب و رفع عنه الامان و اوضح سوء عاقبته علی اهل‌الایمان حیث طرده من ایران و اماته فی النیران اعنی مظهر القهر من بلاد ماوراءالنهر و وفقنا لدفع شره الذی اورثه لاهل النهر اعنی نسخ کتابه الذی یشهد علی امّه بالعهر...[۱]» که باید گفت الحق، منتهی درجهٔ انحطاط در بحث علمی از هردو جانب به‌ظهور پیوسته و بهتر است بیش از این قلم خود را به نقل پرده‌دریهای دل‌آزار آنان آلوده نسازیم[۲].

در دربار شیبک خان

بازگردیم بر سر سخن خود دربارهٔ زندگی و آثار فضل‌الله، وی پس از مهاجرت به‌ماوراءالنهر به دربار ابوالفتوح محمد خان شیبانی (شیبک‌خان) پیوست. در سفر جنگی که شیبانی به‌عزم حمله بر قلمرو قزاقهای شرق سیحون در پیش گرفت فضل‌الله همراه اردوی خان بود و گزارش وقایع این سفر را در کتابی به‌نام «مهمان نامهٔ بخارا» فراهم آورد. این کتاب با داستان بازگشت شیبک خان به سمرقند و عزیمت وی به‌طوس و مشهد (۹۱۴) بپایان می‌رسد و از خاتمهٔ کار شیبک خان و قتل فاجعه‌آمیز او به‌دست شاه اسمعیل (۹۱۶) خبری در آن دیده نمی‌شود.

پس از محمدخان شیبانی، فضل‌الله به عبیدالله خان حاکم بخارا پیوست و کتاب حاضر را به‌نام او نوشت. این کتابْ در ۹۲۰ بپایان رسیده و از آن پس تا

---

(۱) احقاق الحق جلد اول صفحه ۱۶، تهران ۱۳۷۶ قمری.
(۲) احقاق الحق جلد دوم صفحهٔ ۱۰۶.
(۳) بر ابطال الباطل فضل‌الله، علامه شیخ محمد حسن مظفر از علمای معاصر شیعه نیز ردّیه‌ای نوشته است درسه جلد به‌نام دلایل الصدق (دارالطباعهٔ قاهره ۱۹۷۶). در این ردیه بر پاسخگوئی مطالب فضل‌الله در قسمتی که مربوط به‌اصول دین است اکتفا شده و از ورود در مباحث مربوط به اصول فقه و فروع خودداری گردیده است.

سال ۹۲۷ که به روایت حسن بیک روملو[3] سال فوت فضل‌الله است اثر قابل توجه دیگری از او در دست نیست.

سال عمر فضل‌الله روزبهان

سخاوی از قول خود فضل‌الله ولادت وی را بین سالهای ۸۵۰ تا ۸۶۰ مشخص کرده است و بدین تقریب سال عمر او به هنگام وفات دست کم به‌شصت و هفت بالغ شده بود.

تحقیقات جدید

از نویسندگان معاصر ایران نخستین بار مرحوم محمدامین خنجی به‌سال ۱۳۳۶ زندگینامهٔ مفصلی از فضل‌الله روزبهان در نشریهٔ «فرهنگ ایران زمین» بچاپ رسانید. مرحوم قزوینی نیز در یادداشتهای خود (جلد اول و سوم) مطالبی دربارهٔ او آورده است. آقای منوچهر ستوده در سال ۱۳۴۱ کتاب «مهمان‌نامهٔ بخارا» را بچاپ رسانیده و در مقدمهٔ آن شرح حال جامعی از او درج کرده است.

از خاورشناسان بنام معاصر پرفسور مینورسکی شرح حالی از او در مقدمهٔ ترجمهٔ ملخص تاریخ «عالم‌آرا» به‌انگلیسی منتشر کرده است[1]، والتر هینتس آلمانی نیز در کتاب خود «تشکیل دولت ملی در ایران» به‌شرح حال او پرداخته و اهمیت و ارزش تاریخ «عالم‌آرا»ی او را مورد توجه قرار داده است[2].

علامهٔ جلیل آیةالله عظمی آقای سید شهاب‌الدین نجفی مرعشی در مقدمهٔ عربی بر جلد اول و دوم «احقاق الحق» قاضی نورالله شوشتری، اطلاعات اضافی باارزشی دربارهٔ فضل‌الله و تألیفات او بدست داده‌اند. ایشان فضل‌الله را به‌عناوین حکیم و عارف و صوفی و محدث و شاعر و ادیب و از اعاظم علمای شافعی در عصر خود توصیف کرده‌اند. ازجمله اطلاعات اضافی که از نوشته‌های ایشان مستفاد می‌شود این است که اعقاب روزبهان در مصر و لار و هندوستان و ماوراءالنهر باقی بوده و ترجمهٔ حال برخی از آنها در تذکره‌های مربوط به بزرگان قرون یازدهم و دوازدهم هجری درج شده است. دیگر آن که فضل‌الله، تعلیقاتی بر «احیاء العلوم» غزالی و بر کتب درسی متداول در آن روزگار مانند «کشاف زمخشری» و «شرح مواقف» و

---

(۱) احسن التواریخ صفحهٔ ۱۷۴، بارودا ۱۹۳۱.

(2) *Persia in ad* 1478 - 1490*, an Abridged Translation of Tarikh - i - Alam - Ara - yi Amini* Royal Asiatic society Monographs London 1957.

(۳) تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمهٔ آقای کیکاووس جهانداری، انتشارات خوارزمی، صفحهٔ ۱۴۸ تا ۱۵۱ تهران ۱۳۶۱.

«شرح طوالع» و «شرح محاکم» و «تفسیر قاضی بیضاوی» داشته و شرحی بر «مقاصد» تفتازانی و کتابی در شرح حال و سیرت جمال‌الدین اردستانی فراهم آورده و هم کتاب «کشف‌الغمه» ازعلی‌بن عیسی اربلی را به‌فارسی تلخیص کرده است. علامهٔ مرعشی این اطلاعات را از مآخذ خطی موجود در کتابخانهٔ خود نقل کرده و البته ضامن صحت و سقم همهٔ آنها نشده‌اند. مثلاً در مجموعهٔ بی‌نام و نشانی که مورد مراجعهٔ ایشان بوده «سلوك‌الملوك» به‌عنوان کتابی در تاریخ ملوك ازبکیه معرفی شده و از فضل‌الله به‌عنوان متصدی منصب قضا در شیراز و اصفهان و مصر و حرمین و ماوراءالنهر نام رفته است و حال آنکه ما می‌دانیم نه سلوك‌الملوك ربطی به‌تاریخ ازبکیه دارد و نه خبرِ قضاوت مؤلف آن در شیراز و مصر و حرمین و غیره مقرون به‌حقیقت است. در این مقام به‌جای بحث از این جزئیات به‌تجزیه و تحلیل ابعاد مختلف شخصیت فضل‌الله می‌پردازیم.

روزبهان شاعر و نویسنده

پیش از همه با شخصیت فضل‌الله به‌عنوان نویسنده و شاعر آشنا شویم که کم‌بهاترین و بی‌رمق‌ترین جنبه‌های وجود اوست. سبک پرتکلف و ناهموار فضل‌الله حتی در «تاریخ عالم‌آرا» که یادگار دوران جوانی و نشاط اوست، خواننده را ناراحت می‌کند. «مهمان‌نامهٔ بخارا» نیز به‌تعبیر خود نویسنده مشحون از «تشبیهات غریبه و کنایات عجیبه» است و «سلوك‌الملوك» را از نظر نویسندگی نمونهٔ رکاکت بیان و سستی و تعقید باید بشمار آورد. چه در این کتاب وی با متون فقهی عربی سروکار داشته که در بیشتر موارد به‌ترجمهٔ لفظ به‌لفظ آنها اکتفا ورزیده و کلام خود را سردتر و ثقیلتر و متکلفتر ساخته است. شعر فارسی فضل‌الله هم ممتازتر از نثرش نیست. در سلوك‌الملوك نمونه‌های اندکی از شعر او را داریم و در مهمان‌نامهٔ بخارا بیشتر (در حدود ۸۵۰ بیت) و بدینگونه با احتساب آنچه در «عالم‌آرا» آمده قسمت قابل ملاحظه‌ای از گفتارمنظوم او به‌دست ما رسیده است.

روابط با دربار عثمانی

در «منشآت‌السلاطین» فریدون بیگ یک شعر فارسی، و قطعه‌ای دیگر به ترکی آمده است که «خواجه ملاّی اصفهانی» از ماوراءالنهر برای سلطان‌سلیم پادشاه عثمانی فرستاده است. در شعر ترکی نام و تخلص شاعر ذکر نشده و سرایندهٔ آن که خود را «خواجهٔ خسته و محزون» می‌خواند می‌گوید که پیشتر در خراسان و خوارزم و بالکان زندگی می‌کرده است. وی سلطان‌سلیم را مهدی

آخرالزمان می‌نامد و از او می‌خواهد که به استخلاص عراق و خراسان از محنت استیلای بدعتگذاران قزلباش همت گمارد. در عنوان این قطعه یک تک‌بیت فارسی متضمن نام صریح «خواجه ملاّی اصفهانی» آمده است که نشان می‌دهد که ابیات ترکی هم از اوست:

ببرای خضرسوی حضرت اسکندرثانی نیاز بندهٔ او خواجه ملاّی صفاهانی

اما قطعهٔ فارسی بی هیچ تردید از فضل‌الله است و در پایان آن «امین» که تخلص شعری او است ذکر شده، این قطعه به‌شکل نامه‌ای است که متعاقب جنگ چالدران سروده شده است. شاعر سلطان سلیم را به یکسره کردن کار قزلباش و الحاق ایران به متصرفات عثمانی فرا می‌خواند.

نخستین بار ایران‌شناس معروف ادوارد براون متوجه این دو قطعه گردیده و قطعه فارسی را در جلد چهارم از تاریخ ادبیات ایران آورده و بعدها علامهٔ معظم آقاسید شهاب‌الدین نجفی مرعشی در مقدمهٔ جلد دوم احقاق‌الحق هردو قطعه را عیناً از «منشآت‌السلاطین» نقل کرده‌اند و ما اینک چند بیت از قطعه فارسی را که یادگار دوران واپسین عمر فضل‌الله است برمی‌گزینیم:

اگر ملک شریعت مستقیم است همه از دولت سلطان سلیم است
ز بیمت در تزلزل فارس و ترک چو افکندی ز سر تاج قزل بُرک
فکندی تاجش از سر ای مظفر کنون بفکن به‌مردی از تنش سر
قزل بُرک است همچون مار افعی سرش را تا نکوبی نیست نفعی
توئی امروز زاوصاف شریفه خدا را و محمد را خلیفه
روا داری که گبر و ملحد دَد دهد دشنام اصحاب محمد؟
تو او را نشکنی از زور مردی سرشرا نابریده بازگردی
اگر گیرد امانی در سلامت بگیرم دامنت را در قیامت
بیا از نصر دین کسر صنم کن به‌تخت روم ملک فارس ضم کن
که شرق و غرب را از نعمت و کام بگیرد باز ذوالقرنین اسلام

در «احسن التواریخ» روملو شعری از فضل‌الله نقل شده است که آن را در تهنیت جلوس سلطان سلیمان عثمانی (۹۲۶) سروده است و این شعر نشان می‌دهد که ارتباط فضل‌الله با دربار عثمانی تا آخرین روزهای زندگی وی همچنان برقرار

---

(۱) احسن التواریخ صفحه ۱۷۰، بارودا ۱۹۳۱.

بوده است.

روزبهان مورخ و گزارشگر

فضل‌الله روزبهان را از لحاظ ادبی در کشوری که صدها شاعر و نویسندهٔ خوش بیان و پرتوان دارد که کلام را به پایهٔ اعجاز رسانیده‌اند به‌آسانی می‌توان نادیده گرفت. اما فضل‌الله روزبهان مورخ و گزارشگر که برخی از مهمترین و مؤثرترین جریانهای سیاسی و اجتماعی را در یکی از حساسترین و درهم ریخته‌ترین مراحل تاریخی این کشور ثبت کرده و خود نیز در بسیاری از مسائل مورد بحث به‌موضع گیری پرداخته و نقّادانه به‌داوری برخاسته است کسی نیست که بتوان با بی‌اعتنائی از کنارش گذشت. طبع گزارشگر فضل‌الله از همان دوران تحصیل و اوان جوانی در تجلّی است که می‌بینیم به‌گردآوری «مناقب» شیخ خود جمال‌الدین اردستانی همّت می‌گمارد و برای حفظ خاطرهٔ پایان سماع صحیحین، شعر می‌سراید. او این عشق و علاقه را تا اواخر عمر خود همچنان حفظ کرده است. در دیباچهٔ سلوك‌الملوك که آخرین کتاب معتبر اوست وعده می‌دهد که کتابی «موضوع از جهت واقعات و فتوح» عبیدالله‌خان شیبانی فراهم خواهد آورد و نیز در همین دیباچه، تصویری زنده و پراحساس از جنگ بین عبیدالله‌خان و بابرسلطان بدست می‌دهد. بابر درنتیجهٔ شکست در برابر نیروهای اوزبک به‌هندوستان رانده شد و سلسلهٔ مغول بزرگ را در آن کشور پایه‌گذاری کرد.

خرده‌گیریهای روزبهان بر مورخین

نگاه فضل‌الله در تاریخ، نگاه بیطرفانه‌ای بمعنی مصطلح زمان ما نیست که آنچه را که می‌بیند و درمی‌یابد بی‌هیچ ملاحظه‌ای ثبت کند و به‌دست آیندگان بسپارد. نه، او خود نیز در این باره هشدار می‌دهد. او به‌عنوان یک فقیه و روحانی نامدار نمی‌تواند به‌سبک تاریخ‌نویسان دیگر، سیئات اعمال سلاطین را به‌صرف آن که وی از خوان نوال آنها برخوردار می‌گردد به‌لحنی آمیخته با تحسین و اعجاب ذکر کند. او ترجیح می‌دهد که قلم خود را به‌نقل ماجراهای فسق‌آمیز نیالاید و تا می‌تواند از ذکر و تکرار مطالبی که شرعاً نکوهیده و قبیح است خودداری نماید. در «عالم‌آرای امینی» به وصّاف می‌تازد که تاریخ خود را از وصف «خمور و مزامیر» پر کرده و این امور را بهانهٔ قلمفرسائی و اظهار فضل و بلاغت ساخته است. وی حتی قتل و کشتار بی‌امان لشکریان و غارت و دست‌اندازی بر اموال و نفوس، و بی‌قاعدگیهائی را که رجال تاریخ آنها را از مقولهٔ عادیات به‌حساب آورده و ذکر

کرده‌اند مجاز ندانسته و فاش می‌گوید این نحوه از امور «اصلاً در این کتاب مذکور نشد». در «مهمان‌نامهٔ بخارا» صاحب «ظفرنامهٔ تیموری» را به‌باد انتقاد می‌گیرد چراکه در کتاب خود «وصف مجلس شراب امیرتیمور کرده... و در اوصاف چنان مجلس خبیث که مرضیّ اهل شرع و عقل نیست بعضی سخنان گفته که از مخاطرهٔ کفر و ارتداد، نعوذبالله ذلک، طریق مناص و خلاص ندارد.»

همین ملاحظه که از طرفی ضعف تاریخ نویسی فضل‌الله بشمار می‌آید از طرف دیگر مایهٔ قوت او گردیده است چه او به‌عنوان فقیهی صاحبنظر، به‌مسائل و جریانات حقوقی عصر خود توجه کامل دارد و می‌توان دعوی کرد که کمتر تاریخ‌نگاری چون او دقائق این مسائل و فرازونشیبهای این جریانات را ضبط کرده و به رشتهٔ تحریر درآورده است و اینک از باب نمونه یکی ازاین موارد را یاد می‌کنیم:

ماجرای اصلاحات ارضی و مالیاتی سلطان یعقوب

کما بیش یک سال پس از آن که فضل‌الله روزبهان به‌دربار آق‌قویونلو پیوست قاضی‌القضات شیخ عیسی‌صدر که نفوذ شدیدی در پادشاه جوان داشت برنامه‌ای را برای به‌سامان آوردن سیستم مالی کشور به‌موقع اجرا گذاشت. سلطان یعقوب در آن زمان بیست‌وچهارساله بود. قاضی‌القضات در ۱۹ رمضان ۸۹۳ علما و سادات را همراه بزرگان لشکری و کشوری در جامع نصریه تبریز گرد آورد و فرمان سلطان را در لزوم استقرار نظامی اسلامی و الغای آنچه «خدشه» در کارشرع و انحراف از سنت رسول و خلفای راشدین تلقی می‌شد ابلاغ کرد. به‌محتسبان در سرتاسر کشور دستور داده شد تا «زوایای خانه‌ها را از لوث باده» پاك گردانند. در تبریز جار زدند که هرکس باده خورد شحنهٔ شرع گریبانش را خواهد گرفت و هرکه ریش بتراشد در معرض بازخواست خواهد بود.

داوری روزبهان دربارهٔ قاضی‌القضات

فضل‌الله قاضی‌القضات را مردی صاحب «فضائل نفسانی» توصیف می‌کند که همّ خود را وقف تقویتِ شرع می‌کرد و از «حکّام و متغلّبین» بیمی به‌دل راه نمی‌داد. او خود را مکلف می‌دانست که املاك «ضعفا» را از چنگ «متغلّبین» دربیاورد و کاری کند که ضعفا بتوانند بر سر املاك خود روند و با رفاه حال به کشاورزی بپردازند. پس نخستین و بزرگترین قدم وی اجرای اصلاحات ارضی یا «تنظیم امور ملکی» بر پایهٔ عدالت و مساوات بود. قاضی مصمم بود که با تجدید‌نظر در امر «خراج» و ایجاد نظم در عواید دولتی (به‌تعبیر او: «ضبط جهات مالی») عوارض و مالیاتهائی مانند «تمغا» راکه بر اساس مقررات چنگیزی دوران

تسلط مغولها گرفته می‌شد منسوخ سازد و امور کشور را با مالیاتهای شرعی بسامان رساند. وی معتقد بود که «مال خراج» شرعی اگر درست وصول شود برای تأمین احتیاجات کشور کفایت می کند و سربازان می‌توانند با دریافت منظم جیره و مواجب خود با خیال راحت حفاظت مرزها را برعهده گیرند.

فضل‌الله روزبهان اظهار تأسف می کند که قاضی وجهه و محبوبیتی را که به‌عنوان یک روحانی داشت کم کم در نتیجهٔ گذشت زمان از دست داد. دوستان و هواداران نخستین خود را کنار گذاشت و به دنبال جمعی «بی اصل و بنیاد» رفت و «مثالب و مساوی» وی برسر زبانها افتاد.

هیات مأمور اصلاحات

قاضی القضات، برادر خود شیخ عیسی قاضی را که فقیهی نامدار بود مأمور کرد تا به همراه کارشناسان دولتی و با داشتن اختیارات تمام، برنامهٔ اصلاحات ارضی و تغییر سیستم مالیاتی را در سرتاسر فارس و عراق بموقع اجرا بگذارد. پیشاپیش نیز نمایندگانی به کلیهٔ شهرها فرستادند و دستور دادند که دیناری از بابت «سیورغالات» به کسی پرداخت نشود تا مأمورین دیوان فرارسند و وضع و مساحت و حدود املاك را مشخص سازند و «هر مرز و ساحت را حرز و مساحت کنند». به همراه این مأمورین یک نفر روحانی به‌قولِ فضل‌الله: «مُلاّ شکل قاضی نام» نیز اعزام کردند تا در کار صورت‌برداری از املاك نظارت کند. داستان سخت‌گیریها و افراط کاریهای شیخ علی و مأمورین او در قزوین و اصفهان و شیراز و یزد که موجب برآغالیدن بسیاری از متنفذین و امرا و مخالفت مشایخ و علما گردید به‌تفصیل در کتاب فضل‌الله نقل شده است. اقدامات این هیأت تا مرگ سلطان یعقوب (۸۹۶) ادامه داشت و چون خبر مرگ او رسید فرماندار فارس شیخ علی را بازداشت کرد و او را به تبریز فرستاد. کار او پس از تحمل زجر و شکنجه برسر دار افتاد و به‌قول امینی به «تعلیق و تفضیح انجامید». قاضی عیسی خود نیز در قراباغ گرفتار و اعدام شد.

تفصیل جزئیات این قبیل امور در کمتر اثری از مورخین حرفه‌ای پیدا می‌شود. چنانکه در «احسن‌التواریخ» روملو از این ماجرا به‌اشاره‌ای کوتاه بسنده شده است. اطلاع ما از این جزئیات مرهون فقاهت فضل‌الله و علاقهٔ باطنی او به تعقیب مسائل حقوقی است.

شخصیت مضاعف فضل‌الله

فضل‌الله در «سلوك‌الملوك» اساس و قواعد یک حکومت اسلامی را طرح‌ریزی می کند و احکام و نظامات مقرر در چنان حکومتی را ارائه می دهد. چشم آرزومند فضل‌الله فقیه از آغاز جوانی به‌سوی چنان حکومتی دوخته بود. شخصیت مضاعف او که از سوئی دل به ایده‌آل خود بسته و از سوی دیگر در برابر واقعیات موجود قرار گرفته بود تقریباً در همهٔ نوشته‌هایش نمودار است. در مهمان‌نامهٔ بخارا می‌گوید: «از آن سال باز که به تقدیر الهی حج بیت گزارده به‌طرف حلب معاودت نمودم همیشه کمر غزا برمیان بسته... کرّات میل کردم که به‌طرف روم رَوم و همراه پادشاه آن خطه به‌صوب جهاد افرنج روان گردم[1]». وقتی به دربار آق‌قویونلو می‌پیوندد آن را به‌صورت بیعت با سلطان اسلام «خلافت‌پناه و امامت دستگاه»، «غیاث‌السلطنة والخلافه ابوالمظفر یعقوب‌خان» ترسیم می کند. آنجا که به جنگ یعقوب با شیخ حیدر صفوی می‌پردازد باز می کوشد که واقعه را برمبنای احکام فقهی توجیه کند. شیخ حیدر را «باغی» یا «قاطع‌الطریق» می‌داند تا قتل او را به‌دست «سلطان اسلام» توجیه تواند کرد و کمک یعقوب به‌شروانشاه را در دفع شیخ حیدر به‌استناد احادیثی که از سنن ابی‌داوود و «مسند» احمدبن حنبل نقل می کند تکلیفی شرعی قلمداد می نماید.

شیبک‌خان امام زمان

در مقدمهٔ «مهمان‌نامهٔ بخارا» نیز محمدخان شیبانی را «امام‌الزمان و خلیفة‌الرحمن» می‌خواند و مدعی می‌شوذ که غرض وی از پیوستن به‌دربار خان شیبانی «ادراك مرتبت جهاد فی سبیل‌الله در قدم امام زمان» بود. بدیهی است که سیاستمداران و قلدران در آن زمان هم مانند هروقت دیگر متکی به‌قدرت و شمشیر خود بودند و تنها به‌منظور تسهیل کار و جلب قلوب مردم بود که دم از دین و مذهب می‌زدند و فضل‌الله روزبهان و علمائی مانند او ساده‌لوحانه آلت اجرای مقاصد تسلط‌جویانهٔ زورمندان و متغلبان زمان قرار می‌گرفتند. آنگاه که محمدخان شیبانی می‌خواهد لشکر بر سر قزاقان مسلمان برد علمای ماوراءالنهر و خراسان را احضار می کند و دستور می‌دهد فتوا بنویسند که جنگ با قزاق جهاد فی‌سبیل‌الله است. و برای آنکه مستمسکی به‌دست علما داده باشد مدعی می‌شود که قزاقان در پنهان بت می‌پرستند: «فرمودند که ایشان بت می‌پرستند، علما چون دیدند که موجبات کفر از قزاق صادر شده فتوا دادند که اگر قزاق چنانچه ثابت

تکفیر قزاقان

(۱) مهمان‌نامهٔ بخارا صفحهٔ ۱۳۱، تهران ۱۳۴۱.

شده کافرند کسی که با ایشان غزا کند ثواب غزاة با کفار داشته باشد[۲]» حال چگونه ثابت شده است که قزاقان بت می‌پرستند؟ چه دلیلی قویتر و محکمتر از این که خان چنین فرموده‌اند؟ فضل‌الله روزبهان که در جمع علما نشسته بود می‌دانست که دراین فتوی برخلاف اعتقاد و قناعت وجدانی خود گام برمی‌دارد. آخر او بزعم خود از استیلای رافضیان بدعتگرا گریخته و به‌ماوراءالنهر پناه جسته بود. با خود می‌اندیشد که «فتح طایفهٔ قزل برك و دشمنی با ایشان و مقاتله با مردم صوب ایشان بسیار فاضلتر است از غزا با کفار افرنج که هیچ تردد درکفر ایشان نیست چه جای قزاق که کلمهٔ شهادتی درست در میان ایشان هست...» لیکن جرأت دم‌زدن ندارد. ناچار فتوی را امضا می‌کند و به‌سراغ عبیدالله خان حاکم بخارا می‌رود که برادرزادهٔ فتح‌الله‌خان بود و فضل‌الله بر او سمت تعلیم و استادی داشت. به‌طریق اعتراض به شاگرد خود می‌گوید: «این کافران قزل‌برك در اذهاب حرمت حضرت پیغامبر مبالغت تمام می‌نمایند... حالا تارك تعرض ایشان شده و جهت عزم خود را تعرض جمعی ساخته‌اید که از ایشان نسبت با شما بسیار مخالفتی و تعرضی ظاهر نیست و مع ذلك قرابت نسبی یا وصلت سببی متصل دارند این امر از امثال شما عقلاء دین دار خالی از غرابتی نیست...» پاسخی که عبیدالله خان می‌دهد روشن و قاطع است: «ما بندگان سر در خط و فرمانیم و سوای سلوك طریق متابعت و خدمت، طریق دیگری نمی‌دانیم و نمی‌توانیم» و پیشنهاد می‌کند که فضل‌الله خود با خان سخن گوید. ولی کو جرأت آن که فضل‌الله خشم خان را به‌جان بخرد و عقیدهٔ خود را اظهار دارد؟ «گفتم: هیهات هیهات چگونه در معرض این امرتوان درآمد و حال آن که مزاج مبارك حضرت خان برآن جماعت متغیر شده... کس را مجال تعرض دراین حال نیست... »

تسلیم در برابر قدرت

خوب، چاره نیست جز آن که در برابر واقعیات تسلیم شود و برای تبرئهٔ خود به‌انواع توجیهات و تأویلات دست یازد. آری درست است که به‌حکم بیان صریح پیغمبر: اُمِرْتُ ان اُقاتِلَ الناسَ حتی یَشهدوا ان لااله‌الاالله، مال و جان قزاقان باید محترم و معصوم شمرده شود و درست است که «خان و سلاطین ایشان (قزاقان) مسلمانند و قرآن می‌خوانند. نماز می‌گزارند و اطفال را به‌مکتب می‌دهند

(۱) مهمان‌نامهٔ بخارا صفحه ۴۳.
(۲) مهمان‌نامهٔ بخارا، همان چاپ، صفحهٔ ۵۸.

و روزه می‌گیرند و نکاح می کنند و تصرف در وضع یکدیگر بدون عقد نکاح اصلاً نمی کنند[1]» ولی چه‌چاره که عبیدالله‌خان می‌خواهد با آنها بجنگد و از علما خواسته است که این جنگ را جهاد تلقی کنند. دستاویز تکفیر آنان را هم خود خان معلوم کرده است. خان گفته است که آنها بت می‌پرستند و گفتهٔ خان حجت است، پس کار علما آسان شده و می‌توانند بی‌محابا فتوا دهند: «کسی را که ما مشاهده کنیم که سجدهٔ صنم می کند با وجود آنکه می‌بینیم که اوقات نماز هم به نماز حاضر می‌گردد ما حکم به کفر و ارتداد او می کنیم و در مقام تفتیش و تحقیق درنمی‌آییم که این ساجد صنم سجده به‌عبادت می کند یا به جهل... و فتوی چنان است که بعد از ثبوت اسلام چون فعل یا قول کسی دلالت بر کفر او کرد او محکوم می‌گردد به ارتداد[2]»

غلبهٔ مصلحت‌بینی بر اعتقاد قلبی

حالا که علمای درباری اصل مطلب را به هرجهت حل کرده و چشم‌بسته فتوی به‌کفر و ارتداد قزاقها داده‌اند رقابت در بین آنها شروع می‌شود. آنها در تندی و افراط کاری و سختگیری نسبت به‌مرتدان با هم به‌مسابقه برمی‌خیزند و در این میان فضل‌الله روزبهان، آن نیست که از کسی عقب بماند. با شیخ‌الاسلام درمی‌افتد و از سر مکابره به‌اظهار فضل و خودنمائی بر می‌خیزد. از او می‌پرسد که جهاد با قزاق واجب عینی است یا واجب کفائی؟ شیخ‌الاسلام بیچاره پاسخ می‌دهد: «ظاهر، فرض کفایت باشد». فضل‌الله موقع را غنیمت می‌شمرد و فریاد برمی‌دارد: «غلط فرمودید فرض عین است زیرا که اتفاق مذهبین است که هرگاه که کفار به‌ناحیه‌ای از نواحی اسلام فرود آمدند بر همه‌کس واجب می‌شود غزا با ایشان، و این را در شرع نفیر عام گویند[2]» گوئی بکلی فراموش کرده است که قزاقان به‌اقرار خود او «مسلمانند و قرآن می‌خوانند، نماز می‌گزارند و اطفال را به‌مکتب می‌دهند و روزه می‌گیرند و نکاح می کنند و تصرف در وضع یکدیگر بدون عقد نکاح اصلاً نمی کنند.»

فضل‌الله در سفر جهاد

و چنین است که فضل‌الله خود نیز در التزام رکاب خانی که «امام‌الزمان و خلیفة‌الرحمن» لقب نهاده است به نام «جهاد» همراه اردو حرکت می کند. وی در این سفر با انواع آفتها و مصیبتها دست‌به‌گریبان می‌شود. در زمستان سرد ترکستان

(۱) مهمان نامهٔ بخارا ص ۱۷۸.
(۲) مهمان نامه ۱۷۲.

ذات‌الصدر می‌گیرد و به دنبال آن بیماریهای گوناگون دیگر مانند حصبه و یرقان به‌سراغش می‌آید. برای نجات از چنگال این بیماریها فصد می‌کند و آن مزید بر علت می‌شود و در این حال زار هنگام عبور از رودخانهٔ سیحون یخ درهم می‌شکند و فقیه ما با یک دنیا سودا و آرزو در آب می‌افتد و بیهوش می‌شود و کسان او شروع به‌خواندن سورهٔ یس می‌کنند. ولی هنوز اجل فرا نرسیده بود. فضل‌الله در برابر چشمان شگفت‌زده اطرافیان عرق می‌کند و بهوش می‌آید. پیداست که در این حالت ادامهٔ سفر جنگی برای او میسر نمی‌شود. او را در همان حوالی به‌آبادی «صبرام» انتقال می‌دهند تا سلامت خود را بازیابد و در اینجاست که فضل‌الله دور از موکب «امام‌الزمان» با خود خلوت می‌کند و به پوچی و بی‌حاصلی تندرویها و تک و تازهای خود می‌اندیشد و می‌گوید:

پشیمانی و ندامت

«این سفر پرخطر هرچند متضمن احراز مثوبات اخروی و موجب حصول مقاصد دنیوی می‌تواند بود فأما سزاوار آن بود که کنج عزلت و گنج وحدت را مبدل به‌این تشویش و غوغا نمی‌ساختیم و در گوشهٔ فراغ به‌درس و تصنیف می‌پرداختیم. هرات را در عین عافیت گذاشتن و روی همت به‌جانب ترکستان برفراشتن... از شیمهٔ خردمندی بسیار دور بود[1]»

و هم این چند روز استراحت و دوری از غوغای دربار و لشکریان، دولتِ هرچند بی‌اعتبار ولی نقد این جهانی را فرایاد او می‌آورد تا پیرانه سر در هوس وصال گلچهرگان نازک‌اندام ترکستانی غزل‌خوانی کند:

به ترکستان مجو از من ره زهد و نکونامی
که صبرم می‌شود تاراج مهرویان صبرامی
هوس پختن وصال نازک‌اندامان ترکستان
در این پایان پیری می‌نماید غایت خامی

این بود سخنی چند دربارهٔ جنبهٔ تاریخ نگاری فضل‌الله و فواید خاصی که از گزارشهای او در این مقوله بدست می‌آید.

روزبهان متکلّم و فقیه

و در اینجا می‌پردازیم به‌شخصیت او به‌عنوان فقیه و متکلم؛ گفتیم که دل وی از آغاز جوانی به‌هوای تحقق یک حکومت اسلامی بال و پر می‌زد و حال که

(۱) مهمان نامه ص ۲۶۵.

می‌دید بازسازی بنیاد خلافت براساس موازین صدر اسلام بعید می‌نماید وی بدان خشنود بود که مگر یکی از سلاطین زمان، اعمال و رفتار خود را دست کم با ظواهر شرع وفق دهد، اینک در سنین کهولت به‌خود نوید می‌داد که آرزوی دیرینهٔ خویش را در عبیدالله‌خان جوان اوزبک مجسم خواهد یافت. فضل‌الله مردی بود معنون، فقیه، اهل قلم، و خان جوان هم در برابر معاندین داخلی و هم در برابر دشمن قوی و پر تحرّکی مانند اسمعیل صفوی نیازمند پشتیبانی بود که بتواند مردم را به وفاداری و فداکاری از برای او برانگیزد و در میان دوست و دشمن وجهه و اعتباری فراهم آورد و فراموش نکنیم که در آن روزگاران تنها عاملی که می‌توانست اقوام مختلف از ترک و تاجیک را با تشکل‌های اجتماعی گوناگون از صحرانشین و کشاورز و بازرگان گردهم آورد دین بود، و چه بهتر که گفته شود که خان جوان اوزبک به موجب یک نذر شرعی ملتزم گشته است که حکومت خود را با فتاوای علمای دین وفق دهد و البته دورنمای چنین آرزوئی می‌توانست به‌حد کافی فریبنده باشد. شاید خان جوان اوزبک که هوس تجدید خلافت را در دیگ پندار می‌پخت در عالم خیال خیل‌خیل علما را می‌دید که پیشاپیش انبوه مردم از میان غلغلهٔ بازار با عمامه‌های بزرگ و آستینهای فراخ و ریشهای دراز، فراسوی او می‌آیند و به عنوان امام و ولیّ امر با او بیعت می‌کنند، اوامر و احکام او در فراخنای جهان اسلام ساری و جاری گشته، در جوامع و مجامع خطبه به‌نام او می‌خوانند، اطاعت از او را اطاعت از خدا و رسول و مخالفت با او را مخالفت با خدا و رسول تلقی می‌کنند.

نذر عبیدالله‌خان اوزبک

هرچه هست خان، فضل‌الله را که در آن اوان در سمرقند زندگی می‌کرد به‌بخارا طلبید و او را از مضمون نذری که کرده بود بیاگاهانید. فضل‌الله که سابقهٔ تعلیم خان را داشت عزم جزم کرد که «احکام متعلقه به‌امام و سلطان را در کتابی» جمع گرداند. استفتائی از قول خان تنظیم شد که به‌صورت پرسشنامه‌ای مسائل مختلف مندرج در ابواب کتاب را مطرح کرده و فضل‌الله آن را در آغاز کتاب آورده است. البته این استفتا خطاب به‌شخص معینی نیست و همهٔ علمای اسلام را مخاطب قرار می‌دهد لیکن فضل‌الله می‌گوید: «چنان اندیشه کردم که جمع و تحقیق مسائل مفتیٰ بها بر این فقیر که در این خطه ساکنم و درصدد تعلیم آن حضرت، فرض عین است جهت فقدان جماعتی که از عهدهٔ افاده و افتاء جمیع آن ابواب بیرون آیند...» خلاصه آن که چون در آن بلاد واردتر و باصلاحیتتر از او

استفتائی که مبنای تألیف کتاب شد

کس دیگری نبود ترتیب این کتاب را بر خود واجب دانسته است.

مناصب عمده در حکومت اسلامی

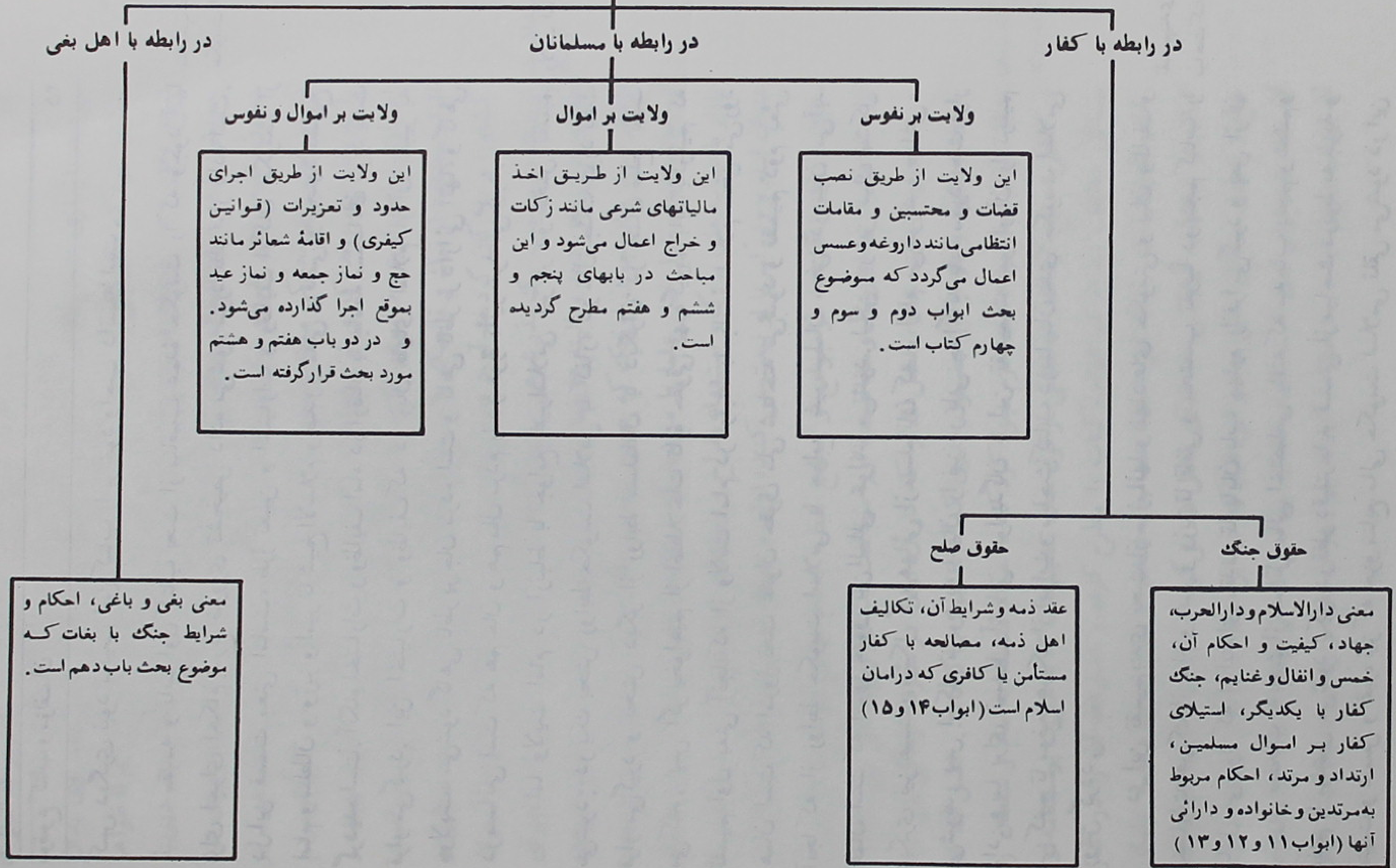
مقدمه و باب اول کتاب بحث از مناصب عمدهٔ حکومت را که وجود آنها برای اجرای احکام شرع ضروری تشخیص داده می‌شود مورد نظر قرار داده است. در این قسمت معنی امامت، طرز تعیین و اختیارات و وظایف ارکان حکومت از امام و سلطان و وزیر و امیر تا شیخ‌الاسلام و صدر و مفتی و قاضی و مجتهد تشریح گردیده است. آنگاه اختیارات و وظایف امام در ارتباط با جامعهٔ مسلمانان مورد بحث قرار می‌گیرد. این اختیارات و وظایف که در زبان فقهای اسلام از آن تعبیر به «ولایت» می‌شود گاهی ناظر بر جان مردم است و گاهی ناظر بر دارائی آنها، و گاهی در مسائلی است که هم جان و هم مال مردم را در حوزهٔ تأثیر خود می گیرد.

ولایت امام

اما ولایت امام در ارتباط با جوامع غیراسلامی نیز بر دو بخش تقسیم می‌شود: در یک بخش روابط حکومت اسلامی با کفار، در حال جنگ مورد بحث قرار می‌گیرد و بخش دیگر از روابط مسلمانان با دیگران در زمان صلح بحث می کند. پس اگر بخواهیم از اصطلاحات تازهٔ حقوقی بهره گیریم باید بگوئیم که تقسیم اول یعنی آنجا که از ولایت امام در ارتباط با جامعهٔ اسلام سخن می رود همان است که امروز تحت عنوان حقوق ملی شناخته می‌شود و تقسیم دوم یعنی آنجا که از روابط حکومت اسلامی با جوامع غیرمسلمان سخن در میان می‌آید همان است که امروز حقوق بین‌المللی خوانده می‌شود. لیکن در این میان مشکل دیگری نیز هست، مشکل گروههائی از مسلمانان که بر امام می‌شورند و «باغی» می‌شوند. پس احکام مربوط به باغیان را نیز در بابی جداگانه باید مورد بحث قرار داد. و ما برای تسهیل آشنائی خوانندگان با این تقسیمات نمودار آن را ترسیم می کنیم تا موضع هریک از ابواب و مباحث کتاب در سازمان‌بندی حکومت اسلامی روشن گردد.

تقسیم‌بندی مباحث کتاب

در این تقسیم‌بندی بحث از سازمانها و نهادهای حکومتی و بیان وظایف و اختیارات هریک از امام و امیر و وزیر تا قاضی و محتسب تقریباً دوپنجم کتاب را شامل می‌شود که از ابتدای مقدمه تا پایان باب چهارم را فرا می‌گیرد و پس از آن بیشترین صفحات به بحث از مسائل مالی اختصاص یافته که سه باب پنجم و ششم و هفتم را مشتمل می‌شود لیکن در نظر دقیقتر باید قسمتی از مباحث مربوط به جزیه و غنیمت و خمس و غیره نیز که جزو منابع مالی حکومت اسلامی تلقی می‌شود در این


حقوق و وظایف حکومت اسلامی
در رابطه با کفار
در رابطه با مسلمانان
در رابطه با اهل بغی
ولایت بر نفوس
ولایت بر اموال
ولایت بر اموال و نفوس
این ولایت از طریق نصب قضات و محتسبین و مقامات انتظامی مانند داروغه وعسس اعمال می‌گردد که موضوع بحث ابواب دوم و سوم و چهارم کتاب است.
این ولایت از طریق اخذ مالیاتهای شرعی مانند زکات و خراج اعمال می‌شود و این مباحث در بابهای پنجم و ششم و هفتم مطرح گردیده است.
این ولایت از طریق اجرای حدود و تعزیرات (قوانین کیفری) و اقامهٔ شعائر مانند حج و نماز جمعه و نماز عید بموقع اجرا گذارده می‌شود. و در دو باب هفتم و هشتم مورد بحث قرار گرفته است.
حقوق جنگ
حقوق صلح
معنی دارالاسلام و دارالحرب، جهاد، کیفیت و احکام آن، خمس و انفال و غنایم، جنگ کفار با یکدیگر، استیلای کفار بر اموال مسلمین، ارتداد و مرتد، احکام مربوط به‌مرتدین و خانواده و دارائی آنها (ابواب ۱۱ و ۱۲ و ۱۳)
عقد ذمه و شرایط آن، تکالیف اهل ذمه، مصالحه با کفار مستأمن یا کافری که در امان اسلام است (ابواب ۱۴ و ۱۵)
معنی بغی و باغی، احکام و شرایط جنگ با بغات که موضوع بحث باب دهم است.

قسمت بحساب آید و بدین ترتیب نزدیک به‌دو پنجم دیگر از کتاب را بحث از مسائل مالی فرا می‌گیرد و فقط کمی بیش از یک پنجم آن برای مباحث دیگر از قبیل احکام جزائی و غیره باقی می‌ماند. در فصل بندی کتاب تا حد زیادی از روشی منطقی پیروی شده است مع ذلک در برخی از موارد ملاحظه می‌شود مطالبی در بابی آمده است که با موضوع آن باب ارتباط ندارد. مثلاً فصل سوم از باب دهم که مربوط به‌ضمان ولات است یا به‌اصطلاح امروزی از مسؤولیت دولت در قبال خسارات و صدماتی که درنتیجهٔ اجرای مجازاتهای شرعی حاصل می‌شود سخن می‌راند ارتباطی با مباحث دیگر آن باب که مخصوص احکام بغی و جنگ با بغات است ندارد و مناسبتر چنان بود که این مسائل در ذیل باب هشتم که مختصّ به‌بحث از حدود و تعزیرات است آورده می‌شد.

خطر اشتباه تئوری با واقعیّت

در طرح کتاب و تنظیم ابواب و تقسیم‌بندی مسائل و بیان وظایف و حدود اختیارات مسؤولین قضائی و مالی و غیره مؤلف بیش از همه به‌کتاب «احکام‌ـ السلطانیهٔ» ماوردی نظر داشته است. در اینجا باید خواننده را برحذر داریم تا گمان نبرد که همه مطالبی که در این کتاب یا در کتبی دیگر از این قبیل می‌بیند عیناً گزارش از واقعیاتی است که لااقل در عصری از اعصار در جهان اسلام جریان داشته، مثلاً خیال نکند که آنچه درمورد وزارت تفویض و وزارت تنفیذ گفته شده در عمل هم به‌آن صورت بوده و با وضع موجود مطابقت داشته است؛ یا موارد ده‌گانه‌ای که ماوردی و فضل‌الله روزبهان در صلاحیت خاصهٔ قضات مظالم ذکر کرده‌اند به‌همین شکل مراعات می‌شده و یا حدود و ثغور اختیارات این قضات در برابر قضات دیگر (دادرسان محاکم عمومی) به‌نحوی که در این کتابها بیان شده، منعکس کنندهٔ رویهٔ مرسوم زمان بوده است. در واقع این قبیل مطالب را باید نظریه‌های شخصی و پیشنهادهای اجتهادی این فقها بشمار آورد که اگرچه با اصل شریعت (کتاب و سنت) منافاتی ندارد لیکن نمی‌توان آنها را به قانونگذار اسلام مرتبط دانست و اصالت و اعتبار تشریعی برای آنها قائل شد. این پیشنهادها و نکته‌سنجیها غالباً در عالم بحث و کتاب محصور مانده و در عالم خارج در هیچ زمان بموقع اجرا گذارده نشده است. اختیارات مقامات مملکتی و قضائی عملا تابع اوضاع و احوال روز و تا حد زیادی هم وابسته به‌شخصیت و نفوذ و اعتبار فردیِ کسانی بوده است که آن مناصب و مقامات را برعهده داشته‌اند. بنابراین هرگاه در

جائی می‌خوانیم که محتسبی در برابر خلیفه یا سلطان برخاسته و بیباکانه بر او تاخته است، بیدرنگ باید آن دو عامل زمان و شخصیت را بیاد بیاوریم وگرنه صدها محتسب دیگر نیز بوده‌اند که نه‌تنها سلطان تره بریششان خرد نمی‌کرده بلکه قلندران بی‌سروپا هم از نهیبشان نمی‌هراسیده‌اند، و بگفتهٔ شاعر اگر محتسب خم می‌شکسته، مست هم از شکستن سر او فروگزار نمی‌کرده است.

منابع کتاب

فضل‌الله روزبهان علاوه بر کتاب ماوردی از «احیاءالعلوم» غزالی نیز بسیار بهره گرفته است و این هردو چون خود فضل‌الله شافعی مذهب بوده‌اند. باز در نقل اقوال فقهای شافعی به «انوار شافعیه» (الانوار لعمل الابرار) از جمال‌الدین اردبیلی متوفی ۷۹۹ و کتابهای روضه و منهاج و حاوی از امام یحیی‌بن شرف نووی متوفی ۶۷۶ مراجعه کرده، و در نقل اقوال حنفیان بیشتر به «هدایهٔ مرغینانی» (برهان‌الدین ابوالحسن علی‌بن ابوبکر) متوفی ۵۹۳ و «محیط» از رضی‌الدین سرخسی متوفی ۴۸۳ و «عنوان‌الافتا» (صنوان‌القضا و عنوان‌الافتا) از محمدبن محمدبن اسمعیل اشپورقانی متوفی ۶۴۲ و «خلاصة‌الفتاوای» امام طاهربن احمد بخاری متوفای ۵۴۲ و «فتاوای» قاضی‌خان (فخرالدین حسن بن منصور قاضیخان اوزجندی فرغانه‌ای) متوفای ۵۷۲ استناد جسته است. در نقل اقوال فقها، ظاهراً به ملاحظهٔ این که خان و اتباع او حنفی مذهب بوده‌اند فتاوای مختلف حنفیان و مستندات آنها را به‌تفصیل بیشتر یاد کرده، و از فقه شافعی بر قول مختار قناعت ورزیده است.

موقعیت حنفیان و شافعیان در ایران و ماوراءالنهر

اشارهٔ کوتاه به‌این نکته را لازم می‌دانیم که دو مکتب فقهی حنفی و شافعی قرنها پیش از زمان مؤلف، این قسمت از جهان اسلام را زیر نفوذ خود درآورده بود. مردم ماوراءالنهر و ترکستان عموماً حنفی بودند و به‌طور کلی در ایران از آغاز ظهور غزنویان تا زمان تألیف این کتاب شاخهٔ نظامی طبقهٔ حاکمه یعنی سلاطین و امرا و لشکریان، حنفی بوده‌اند و شاخهٔ اداری یا دیوانی آن یعنی وزیران و مستوفیان و دبیران (خواجگان)، بیشتر شافعی. دو مکتب مهم دیگر اهل سنت و جماعت یعنی مالکی و حنبلی را نفوذ و اعتبار چندانی در میان مردم ایران و ماوراءالنهر حاصل نشد و پیروان مذاهب دیگر مانند ظاهریه و خوارج نیز از قرنها پیش در این نواحی تقریباً منقرض شده بودند.

اما درمورد اهمیت و ارزش حقیقی این کتاب همین قدر یادآور می‌شویم که

اهمال فقها در مباحث حقوق عمومی

فقه اسلام در آن زمینه که به اصطلاح امروز حقوق خصوصی نامیده می‌شود (نکاح، طلاق، ارث، وصیت، اموال و معاملات) بسط و توسعهٔ فراوان یافته و کتابهای بیشمار در هریک از این ابواب به رشتهٔ تحریر درآمده است لیکن متأسفانه فقها کمتر به مباحث حقوق عمومی پرداخته‌اند و به همین جهت کتابها در زمینهٔ حقوق اساسی و اداری و قوانین مالیاتی و قوانین کیفری و احکام مربوط به جنگ و صلح در زبان عربی هم معدود است و در فارسی به جرأت می‌توان سلوك‌الملوك را کتابی منحصربفرد و بی‌همتا معرفی کرد. آری کتابهائی به‌عناوین اسمی مشابه مانند سیرالملوك، نصیحةالملوك، تحفةالملوك و غیره در دست داریم لیکن این کتابها که نمونهٔ کامل آن «سیاست‌نامهٔ» خواجه‌نظام‌الملک است — و که بر وفق الگوی خدای‌نامه‌ها و آئین‌نامه‌های عهد ساسانی تألیف شده‌اند — کاری به بحث در زمینه‌های فقهی ندارند و بیشتر به اندرزنامه‌هائی می‌مانند که برمبنای آداب‌و رسوم با بهره‌گیری از روش و تجارب خسروان سلف برای تقویت فکر و رهنمائی و توجه دادن پادشاهان عصر نوشته می‌شد.

کتابی بیهمتا

امامت و اختیارات امام

فضل‌الله سخن از حکومت اسلامی را با بحث از مسألهٔ امامت و شخص امام آغاز می کند که در رأس مخروط نمودار این حکومت قرار دارد. امامت عبارت است از «ریاست عظمی بر عامهٔ مسلمانان» و امام کسی است که کلیهٔ اختیارات اجرائی و قضائی در او جمع است. عبارتی که فضل‌الله در اول این بحث از عمر نسفی نقل می کند جوانب عمدهٔ این اختیارات را برمی‌شمارد: «تنفیذ احکام و اقامهٔ حدود و سدّ مداخل کفار به بلاد اسلام و روان گردانیدن لشکرها و فرا گرفتن زکات و صدقهٔ فریضه و قهر کردن متغلّبان و دزدان و قاطعان طریق و اقامهٔ جمعه‌ها و عیدها و قطع منازعات واقعه میانهٔ بندگان و قبول شهادات قائمه برحقوق و تزویج اطفال خرد که ایشان را اولیا نباشد و قسمت غنیمتها». در این زمینه‌ها که می‌نگریم پهنهٔ گسترده‌ای از اقتدارات نظامی و انتظامی و قضائی و مالی را در برابر خود می‌یابیم که هرگونه اقدامی را چه درجنگ و چه درصلح، از حفظ مرزها و استقرار امنیت تا تنظیم امور مالیاتی، از رسیدگی به‌مرافعات و کیفر مجرمین تا اقامهٔ شعایرو انجام تشریفات رسمی در بر می‌گیرد.

شرایط در صلاحیت امام

آنگاه فضل‌الله دوازده شرط از برای امام لازم می‌شمارد، حال آن که او خود پیشتر در «ابطال‌الباطل» به‌نه شرط اکتفا کرده و پیش از او ماوردی در

«احکام السلطانیه» هفت شرط بیشتر قائل نشده که اهم آنها عبارت است ازعدالت، اجتهاد، سلامت حواس، شجاعت و تدبیر و همین هفت شرط را ابن تیمیه به دو شرط تقلیل داده است: توانائی و امانت. زیرا که بدون اجتهاد و سلامت و شجاعت و تدبیر، توانائی حاصل نمی‌شود و شرط امانت مستلزم داشتن عدالت است. اما داشتن این شرایط، خواه دوازده و خواه کمتر یا زیادتر، به‌خودی خود کافی نیست تا کسی امام خوانده شود. دارندهٔ این شرایط تنها صلاحیت امامت را پیدا می‌کند، لیکن انتصاب او به‌این سمت یا رسمیت یافتن او در این مقام به‌گفتهٔ فضل‌الله به‌یکی از چهار طریق انجام می‌شود: اجماع، استخلاف، شوری و استیلا. پنج خلیفهٔ نخستین در دورهٔ سی‌سالهٔ پس از رحلت پیغمبر(ص) به یکی ازسه طریق اول (اجماع، استخلاف و شوری) به‌امامت رسیدند. درمورد ابوبکر و امیرالمؤمنین علی و فرزندش امام حسن از طریق اجماع و بیعت اهل حلّ و عقد عمل شد و درمورد عمر به‌وصیت ابوبکر (استخلاف یا عهد) کار بستند و عثمان به‌رایزنی و صوابدید شوری یا هیأت شش نفری که به‌فرمان عمر تشکیل شده بود انتخاب گردید و از آن پس کار خلافت بر مدار قهر و غلبه و استیلا قرار گرفت.

غزالی و ابن‌تیمیه در دفاع از اجماع

البته این بحث فضل‌الله فی نفسه چیز تازه‌ای نیست. غزالی و ابن تیمیه پیشتر گفته بودند که اعتبار استخلاف و شوری در تحلیل نهائی برمی‌گردد به‌اجماع؛ زیرا که اگر فرض کنیم که مردم به‌وصیت ابوبکر عمل نمی‌کردند یا اهل حل و عقد نظر شوری را در انتخاب عثمان نمی‌پذیرفتند امامت عمر و عثمان تحقق نمی‌یافت. پس در نظر دقیقتر باید گفت که مدار کار در سی سال اول بعد از رحلت پیغمبر بر اجماع بوده و از آن پس بر زور و قدرت. به‌گفتهٔ ابن تیمیه خلفای اموی و عباسی را باید پادشاه نامید نه امام. حدیثی نیز در این معنی از پیغمبر اکرم روایت شده است که فرمود: الخلافة فی امتی ثلاثون سنه ثم ملک بعد ذلک. از راوی این حدیث پرسیدند که تکلیف ادعای بنی‌امیه چه می‌شود جواب داد: «آنها دروغ می‌گویند، خلیفه نیستند و پادشاهند، و از بدترین پادشاهان روی زمینند.[۱]»

زور و استیلا برسمیت شناخته می‌شود

آنچه در سخن فضل‌الله تازگی دارد این است که زور و استیلا را هم در ردیف اجماع و عهد و شوری راهی صحیح و قابل قبول از برای انعقاد امامت دانسته است. در آن حدیث پیغمبر، پادشاهی درست در نقطهٔ مقابل خلافت قرار

(۱) قلقشندی مآثرالانافه ج ۱ صفحهٔ ۱۳ چاپ کویت.

گرفته نه آنکه دو صورت معتبر از یک نوع حکومت شمرده شود. البته ریشهٔ این فتوای فضل‌الله روزبهان را در آراء دیگر بزرگان مکتب اشعری باید جست. غزالی گفته است که اگر شرایط لازم مانند علم و عدالت در خلیفه موجود نباشد آن را از باب ضرورت می‌توان پذیرفت چه حکومت ناقص بهتر از نبودن حکومت است که مستلزم هرج و مرج و ویرانی و قحطی و عدم امنیت و ازمیان رفتن صنعت می‌گردد. و نیز غزالی گفته است که اطاعت از سلطان ظالم جاهل درصورتی که به زور شمشیر به حکومت بنشیند و خلع او مایهٔ فتنه و آشوب باشد اشکال ندارد و تنها شرطی که در این باره قائل شده این است که آن سلطان خطبه و سکه به نام خلیفهٔ عصر کند. به دنبال غزالی، ابن تیمیه را داریم که می‌گوید: اعتقاد به امامت یزید و سایر مروانیان به عنوان قبول یک واقعیت تاریخی است زیرا که این اشخاص، چه امام و خلیفه نامیده شوند و چه سلطان، هریک در روزگار خود صاحب قدرت و شمشیر بودند و عملاً زمام امور را اعم از عزل و نصب و امرونهی در اختیار داشتند. اما این که آدم خوبی هم بودند یا نه، مطلب دیگری است. و به این اعتبار انکار امامت یزید یا عبدالملک مروان یا منصور عباسی چنان است که کسی خلافت ابوبکر و عمر و عثمان یا سلطنت کسری و قیصر و نجاشی را منکر باشد.

شناسایی بالفعل و شناسایی قانونی

این برداشت که به‌عنوان قبول واقعیت تاریخی یا یک نوع شناسائی بالفعلِ (De facto) حکومت مبتنی بر زور و غلبه در میان فقها و متکلمین اهل‌سنّت سابقه داشت، در نزد فضل‌الله روزبهان رنگ و جلای بیشتری یافته و به‌صورت شناسائی قانونی و بالاستحقاق (De jure) مورد پذیرش قرارگرفته است. باید اذعان کرد که در زمان فضل‌الله نزدیک به‌سیصد سال از انقراض خلافت عباسی می‌گذشت و با توجه به‌وضع جغرافیائی و جریانهای اجتماعی عالم اسلام به هیچ وجه امیدی درمیان نبود که کسی از طریق اجماع یا عهد و شوری به‌مقام ریاست عظمای مسلمانان برگزیده شود و بنابراین زور و استیلا تنها طریق ایجاد حکومت بود و جای شگفتی نیست که فضل‌الله جسورانه و به‌صراحت می‌گوید که اگر «شخصی متصدی امامت گردد بی بیعتی، و بی‌آن که کسی او را خلیفه ساخته باشد، و مردمان را قهر کند به‌شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد بی‌بیعتی، خواه قریشی باشد و خواه نه، و خواه عرب باشد یا عجم یا ترک، و خواه مستجمع شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل». روزبهان با این فتوا هم شرایط دوازده‌گانهٔ صلاحیتی را

برداشت جسورانهٔ روزبهان

که خود برشمرده بود بی‌اعتبار کرده و هم قلم بطلان بر حقانیت و قانونی بودن سلطه و ولایت امام کشیده است. مطابق گفتهٔ وی هر کس از هرجا—اگر چند فاسق و جاهل باشد—به زور و جبر خود را بر مردم تحمیل کند مستحق نام خلیفه و امام خواهد بود.

فتوائی بحث‌انگیز

خاورشناسانی که تا کنون دربارهٔ نظریه‌های حکومت در اسلام کار کرده‌اند و نیز دانشمندان مسلمان که در این زمینه‌ها تألیفاتی دارند از فضل‌الله روزبهان و کتابش یاد نکرده‌اند. ما برآنیم که چاپ و انتشار «سلوک‌الملوک» بحث تازه‌ای را در میان محققین برخواهد انگیخت. این نخستین بار است که یک متکلم و فقیه مسلمان حریم حرمت امامت را چنین شکسته و خود را یکسره تسلیم سیطرهٔ زور و بیداد می‌کند. در این گفتهٔ او دقت کنید: «سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد به‌حکم شوکت و قوت لشکر، و علما گفته‌اند واجب است اطاعت امام و سلطان در هرچه امر و نهی کند مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد خواه جایر، و واجب است نصیحت او به‌حسب قدرت، و جایز است که گویند او را خلیفه و امام و امیرالمؤمنین و خلیفهٔ رسول‌الله...»

ضد و نقیض گوئیهای اشعریان

فتوای روشن و بی پردهٔ فضل‌الله ما را به‌تهافت و ضد و نقیض گوئی که در سرتاسر تئوری اشعریِ خلافت نهفته است رهبری می‌کند. آنجا که سخن از اجماع می‌رود انتظار آن است که مقصودشان موافقت اکثریت قریب باتفاق مردم باشد، حال آن که فضل‌الله آشکارا می‌گوید: «متعیَّن نیست از برای اعتبارِ امامت، عددی از مردم که بیعت کنند. بلکه شرط نیست عدد، تا غایتی که اگر متعلق شود حلّ و عقد به‌یک کس که مُطاع باشد در میان مردم، کافی است که او بیعت کند تنها از برای انعقاد امامت». خلاصه آن که اجماع با بیعت یک تن نیز تحقق می‌یابد به‌شرط آن که آن یک تن آدم متنفذی باشد که مردم به‌مخالفت با او برنخیزند. البته این نفوذ و مطاعیت ممکن است نفوذ معنوی و مطاعیت حاصل از اعتقاد و قبول عامه باشد، ولی درواقع چنین حالتی بسیار نادر است و معمولاً نفوذ و مطاعیت نتیجه زور و اقتدار و گردن کلفتی افراد است که مردم جرأت مخالفت را از دست می‌دهند و خواه‌و ناخواه به‌تبعیت و اطاعت گردن می‌نهند و به‌طور کلی در یک نظام سالم راهی چنین پرمخاطره نباید تجویز شود. این گرفتاری برای متکلمین و فقهای اهل تسنن از آنجا پیدا شده است که در بیعت با ابوبکر اجماع به‌معنی

واقعی وجود نداشت بلکه این عُمَر بود که تصمیم گرفت و قدم پیش نهاد و به قول خود فضل‌الله در «ابطال الباطل»: «البادی فی البیعة کان عمربن الخطاب و تتابَعَ الانصارُ و بایعوه بعد تلجلج و تردّد و مباحثة» عمر بعدها این بیعت را کاری ناگهانی و ناسنجیده «فلته» می‌خواند و دعا می کرد که خداوند مسلمانان را از شرّ آن نگاه دارد. و از این رو است که علمای اهل سنت و جماعت به تأویل و توجیه وقایع تاریخی برخاسته‌اند و سخن فضل‌الله در این باره تقریباً ترجمه و تکرار کلام غزالی است که می‌گوید: «برای انعقاد امامت، بیعت یک شخص تنها کفایت می کند مشروط بر آن که وی صاحب قدرتی باشد که دیگران از او فرمان ببرند و تمایل او موجب تمایل و هواداری جمهور گردد و در برابر آن مخالفت قابل توجهی بظهور نرسد. بنابراین بیعت شخص واحدی بدینگونه که مورد قبول و اطاعت دیگران باشد به‌عنوان موافقت جمهور تلقی می‌شود.» غزالی سخن خود را چنین ادامه می‌دهد: «درمورد ابوبکر اگر کسی جز عمر با او بیعت نمی کرد و مردم به مخالفت خود باقی می‌ماندند یا به گروههای همسان تقسیم می‌شدند که برنده و بازنده در میان‌شان معلوم نبود امامت او منعقد نمی‌شد زیرا که شرط اولیهٔ انعقاد امامت وجود قدرت در امام و تمایل مردم به پیروی از اوست بدانگونه که ظاهر و باطن دلالت بر بیعت او کند چه مقصود از نصب امام جلوگیری از اختلاف و دسته‌بندیهاست... و قدرت جز با موافقت اکثریت متنفذین حاصل نمی‌گردد.[1]»

ابن تیمیه نیز به دنبال غزالی همین بحث را ازسر گرفته است: «به فرض آن که عمر و گروهی از یاران او با ابوبکر بیعت می کردند اگر دیگران تمکین نمی کردند امامت ابوبکر درست درنمی‌آمد. امامت ابوبکر وقتی درست شد که جمهور صحابه که دارای قدرت و شوکت بودند با او بیعت کردند و این که عمر پیش از دیگران بیعت کرده مؤثر در موضوع نیست زیرا به هرحال در هربیعتی یکی بر دیگران پیشدستی می کند.[2]»

تکلّفهای علمای تسنّن

انصاف آن است، که علمای تسنن در این بحث سخت به تکلف افتاده‌اند. آنان یا می‌بایستی مانند شیعه، امام را معصوم و تعیین او را از اختیار مردم خارج می‌دانستند و یا اگر نصب امام را در اختیار امت قرار می‌دادند می‌بایستی صمیمانه

(۱) غزالی؛ الرد علی الباطنیه صفحهٔ ۶۴.
(۲) ابن تیمیه؛ منهاج السنه جلد اول صفحهٔ ۱۴۲ بولاق.

اعتراف کنند که شوری و اجماع نه درمورد ابوبکر تحقق یافت و نه درمورد عمرو عثمان. اگر اجماع، ملاک تعیین امام است باید گفت که شتابزدگی عمر درمورد ابوبکر بصورتی که در تاریخها آورده‌اند محملی نداشت و وصیت ابوبکر درمورد عمر راه را بر انتخاب آزاد مردم بست و هیأتی که عمر به‌نام شوری تشکیل داد سنگی بود که سر راه شورای واقعی غلطانیدند. اگر مردان بزرگی چون غزالی و ابن تیمیه می‌توانستند خود را از بند تعصب برهانند می‌گفتند که تجربهٔ صدر اسلام درباره شوری و مراجعه به‌آراء جمهور تجربه‌ای سالم و کامل نبود. در انتخاب سه خلیفهٔ اول روشی اتخاذ نشد که نشانهٔ احترام به‌حق مردم یا دلیل شناختن چنین حقی برای مردم باشد. حدّاکثری که در مقام داوری بیطرفانه در انتخاب خلفای سه‌گانه می‌توان گفت این است که به‌علّت هیجان و شتابزدگی راه اشتباه سپرده‌اند و چون اهل تسنن امام را معصوم نمی‌دانند نسبت خطا و اشتباه چیزی از قدر و منزلت آنان نخواهد کاست.

این اشکال براستدلال کلامیِ فضل‌الله روزبهان و متقدمان او از اینجا ناشی می‌شود که می‌خواهند جریانات تاریخی بعد از رحلت رسول اکرم را به‌عنوان الگوئی کامل و سالم و بی‌عیب از حکومتی برخاسته از توافق و اجماع جمهور معرفی نمایند و لاجرم این کوشش متکلفانهٔ ناموفق، زوایای بسیار پرارزش بحثهای هوشمندانهٔ آنان را مستور می‌دارد. انصاف را باید گفت طرحی که فضل‌الله در این کتاب برای حکومت ارائه می‌دهد به‌هیچ روی غیرموجّه و نامعقول نیست. حکومتی که پیشنهاد می کند برمدارشریعت است که «پیغمبر قواعد و اصول آن را تعلیم و تلقین امت فرموده» و همین قواعد و اصول «بدان اعتبار که خلائق بر آن اجتماع نموده‌اند و موجب اجتماع و الفت امت گشته» «ملت» نامیده می‌شود. قواعد و اصولی که بدین ترتیب مقرر می‌شود «یک وضع کلی است» که «اهل ادواربسیاررا کفایت می کند اما در هرروزگاری عالم را مدبّری باید، چه اگر تدبیر منقطع شود نظام مرتفع گردد و بقای نوع بر وجه اکمل حاصل نگردد» پس به‌اصطلاح امروزی قواعد مقرر در شریعت به‌منزلهٔ قانون اساسی است و تدبیر و ادارهٔ امور در هر زمان بر عهدهٔ دولت است، دولتی که در چهارچوب همان قانون اساسی و کلی کار کند و مکلّف و ملتزم به‌رعایت آن باشد و تکلیف جزئیّات بر عهدهٔ

حقوقدانان و مجتهدان خواهد بود که «بر حسب مصلحت هر وقت و روزگاری» با استنباط از قواعد و اصول، حکم آن را تعیین کنند.

سیاست و روحانیت

اما دولت، دولتی که فضل‌الله روزبهان ارائه می کند در معنی از دو رکن تشکیل می‌شود: نخست **رکن اداری و نظامی** عبارت از پادشاه با وزیران و امیران و رجال و کارمندان دولت، دوم **رکن قضائی و قانونی** عبارت از قضات و مجتهدان و روحانیون. در رأس روحانیون کسی به نام صدر یا شیخ الاسلام قرار دارد که «اعلم علمای ممالک پادشاه» است. در انتخاب چنین کسی علاوه‌بر توجه به‌مقام علمی مراتب پرهیزگاری و امانت و هوش و رشد فکری و شهامت و دلسوزی او نیز باید در نظر گرفته شود. فضل‌الله مخصوصاً تصریح می کند که چنین کسی باید «به‌امور عرف» آشنا و «به‌مصالح و مفاسد امور خبیر» باشد. به‌عبارت روشنتر، کسی که با خارج از عالم کتاب بیگانه و از مقتضیات عملی زندگی بی‌خبر باشد به‌درد این کار نمی‌خورد. این مقام، واسطه یا رابط میان پادشاه و روحانیون است. و برای تحکیم استقلال شیخ الاسلام تأکید شده که بودجهٔ خاصی برای او در نظر گرفته شود. او را «مراجعه به‌عمّال دیوان و وزرا نباید کرد بلکه باید که در امور مالی و اکتساب جاهی شیخ الاسلام را اصلاً مظنهٔ مراجعه به‌ارکان دولت و وزرا نباشد زیرا که احتیاج علما موجب مداهنهٔ ایشان می‌گردد». این شیخ الاسلام نظام آموزش و پرورش را زیر نظر دارد. امتحان علما و تعیین صلاحیت و مرتبهٔ هریک با توجه به‌مایهٔ علمی و استعداد ذهنی و قدرت اجتهاد و روش تعلیم و تدریس ایشان برعهدهٔ شیخ الاسلام است. نظارت در کار دانشجویان نیز از وظایف او است که پایهٔ تحصیل هردانشجو را با توجه به «مناسبت ذهن او» با علمی که می‌خواند مشخص سازد و از مدرّسان و استادان بخواهد که در اهتمام به‌حال دانشجویان فروگزار ننمایند و علاوه‌بر استادان، دستیاران تعیین کند که با دانشجویان درس را تکرار کنند، «و امتحان ایشان زود به‌زود کند تا ایشان در ترقی سعی کنند»، وسائلی برای تشویق آنها که در امتحان امتیاز و موقعیتی بدست می‌آورند فراهم سازد« و اگر بعد از امتحان قصوری یا وقوفی یابد از سبب آن قصور سؤال کند و در کشف آن مبالغت نماید» اگر تقصیر از مدرس و معید باشد «مؤاخذهٔ شدید نماید» و اگر تقصیر از دانشجو باشد نخست او را به‌لطف ارشاد کند و اگر اصلاح نشود حقوق او را قطع کند و اگر عقب افتادگی از کمی استعداد دانشجو باشد یا ذهن او

استقلال شیخ الاسلام

با درسی که می‌خواند مناسبت نداشته باشد باید رشتهٔ او را عوض کند.

و اما قاضی اگرچه مانند شیخ‌الاسلام توسط پادشاه نصب می‌شود لیکن پادشاه در این باره نیز آزادی عمل کامل ندارد. چه با شرایط سنگینی که در صلاحیت قاضی قائل شده‌اند اختیار پادشاه به انتخاب از میان افراد معدودی واجد صلاحیت محدود می‌شود. و به هرحال قانون شرع به یک‌سان، هم بر دولت و هم برمردم، حکومت می کند پس در دولت اسلامی مورد نظر فضل‌الله اگرچه تمرکز قدرت هست لیکن استبداد و مطلق العنانی نیست.

روزبهان و مکیاولی

البته نوشته‌هائی چون «سلوک‌الملوک» را نباید با کتابهائی که در عصر حاضر نوشته می‌شود مقایسه کرد. این کتاب— اگر مقایسه‌ای لازم باشد— باید با کتاب مکیاولی مقایسه شود که درست در یک زمان نوشته شده (۱۵۱۳ میلادی مطابق با ۹۱۹ هجری قمری) و بیاد بیاوریم توصیهٔ مکیاولی را که می‌گوید: امیر باید از هروسیله برای بسط قدرت خود بهره جوید و در این راه حتی می‌تواند به ارتکاب جنایت دست بزند زیرا که امیر به ترس و وحشت مردم بهتر می‌تواند تکیه کند تا به دوستی و محبت آنان.

موقعیّت قضات

قاضی از اختیار و استقلال قابل ملاحظه‌ای برخوردار است و حتی ممکن است نصب مفتیان و محتسبان و اخذ زکات و تعیین ائمّهٔ مساجد (پیشنمازان) نیز در حیطهٔ اختیار او قرارگیرد. نخستین وظیفهٔ کسی که به‌عنوان قاضی تعیین می‌شود تحویل گرفتن «دیوان حکم» یعنی سوابق و پرونده‌ها و بایگانی دادگستری است که مشتمل بر «محاضر و سجلاّت و حجّتهای ایتام و اوقاف» می‌باشد. دومین وظیفهٔ قاضی رسیدگی فوری به کار زندانیان است که به‌صورت نوعی تجدید نظر در تصمیمات قاضی سابق درمی‌آید زیرا قاضی جدید باید «سؤال کند از هریک که سبب حبس او چیست؟ اگر اعتراف به‌حق نماید امضا کند حکم را» ،و« اگربگوید که مرا به‌ظلم حبس کرده‌اند پس بر خصم او بیّنه است و بر او یمین...» قاضی در صورتی که زبان متهم یا یکی از طرفین دعوی را نداند از مترجم استفاده می کند لیکن به یک مترجم نمی‌توان اکتفا کرد بلکه مترجم «باید که از دو کس کمتر نباشد». قاضی ممنوع است از این که در حال اوقات تلخی و کج خلقی و بیماری و خستگی و هیجان مبادرت به‌صدور رأی کند و حتی در صورتی که طرف دعوی

شخص پادشاه باشد باید در مجلس قاضی حضور یابد و با مدعی در یک ردیف بنشیند و تصریح شده است که اگر سلطان درکنار قاضی برکرسی جای گرفت «و خصم بر زمین نشست سزاوار است که قاضی از جای خود برخیزد و خصم سلطان را به‌جای خود نشاند و بعد از آن قضا کند تا تسویه رعایت کرده باشد». دادرس باید تا آنجا که ممکن است بکوشد تا مرافعه را از راه سازش حل و فصل کند و چون حکم دهد باید «تفسیر کند از برای خصم و وجه قضا را بیان کند تا بداند که قاضی حجت را فهمیده و قضا بعد ازفهم کرده»، یعنی حکم قاضی باید مدلّل و موجّه باشد و او در توضیح حکم خود باید سعی کند که در ذهن محکوم سوءتفاهمی ایجاد نشود و رفتار دادرس باید وجدان طرفین را قانع گرداند که دادگاه جز احقاق حق نظری ندارد. مسائلی چون تعیین «جلواز» که ناظر بر حفظ انتظام و جلوگیری از درهم ریختگی دادگاه است؛ کیفیت تنظیم دادخواست، مشورت با وکلا، تنظیم صورتمجلس دادرسی، تعدیل و تزکیهٔ شهود، مراسم تحلیف، آئین دادرسی، طرز عمل با زندانیان، رسیدگیهای غیابی، محدودیتهای قاضی در زندگانی شخصی، بحثهای مربوط به هدیه و رشوه در باب دوم راجع به قضا و همچنین نکات و دقائق دیگری که در هریک از ابواب پانزده‌گانهٔ «سلوك الملوك» مطرح است از نظر محققان فرهنگ اسلامی بسیار درخور دقت و ملاحظه است و فسوسا که این همه فواید و نوادر درقالب بیانی رنجور و نادلپذیر و درهم و مغشوش ریخته شده است.

اطلاعات پرارزش

فضل‌الله از منابع و مآخذی نقل می کند که اینک شهرت و معروفیتی در میان ما ندارد. در این منقولات، اقوال و فتواهائی هست که نشانگر سیر تحول حقوق اسلام است. مثلاً درصفحهٔ ۳۹ ازکتاب «صنوان‌الافتاء» حنفیه نقل می کند:
«اعتبار مؤونت امام و سلطان در زمان ما همچو اعتبار مؤونت حضرت پیغامبر(ص) و خلفاء راشدین نیست زیرا که حضرت پیغامبر(ص) منصور بود برعب، و اسلام تازه و طری بود در زمان خلفاء راشدین، و مردمان از ایشان می‌ترسیدند از برای بقاء اثر نبوت در وقت ایشان، و امروز متغیر شده کارها، و دلها از جای خود گشته درزمان ما، پس اگرامام تکلفات درخانه واسباب واسبان وغلامان نکند میان مردمان، و برسیرت خلفاء راشدین زندگانی درامر معاش کند مردمان او را اطاعت نکنند.»
آنجا که از روز تعطیل هفته سخن می‌گوید معلوم می‌شود که همیشه جمعه روز تعطیل نبوده بلکه قضات در زمان خصّاف (اواسط قرن سوم هجری) گاهی

دوشنبه و گاهی سه‌شنبه را تعطیل می‌کرده‌اند و «رسم در زمان ابی‌حنیفه (نیمهٔ اول قرن دوم) آن بود که روز شنبه را روز بطالت می‌ساخته‌اند و مدرّس روز شنبه درس نمی‌گفته» و این رسم تا روزگار فضل‌الله یعنی تا قرن دهم هجری «در میان ائمهٔ بلخ» جاری بوده که شنبه‌ها تدریس نمی‌کرده‌اند و «بعضی از قاضیان این روز اختیار کرده‌اند و بعضی اختیار روز دوشنبه کرده‌اند». آنگاه فضل‌الله می‌گوید که در زمان ما قضات روزهای سه‌شنبه را تعطیل می‌کنند زیرا که کارمندان دولت در آن روز تعطیل دارند و کار قضات نیز در عداد دیگر کارهای دولتی محسوب می‌شود.

گاهی فتواهای شگفت‌انگیز نقل می‌کند مثلاً از یکی از کتب شافعیان (انوار) می‌آورد که وقتی ذمی جزیه را می‌پردازد باید در حالتی خفت‌بار سرپا بایستد و مسلمان که جزیه را می‌گیرد نشسته باشد و ذمی باید خاضعانه کمر خم کند «سر پیش اندازد و پشت دو ته کند» و جزیه را در کفهٔ ترازو بریزد و مسلمان که نشسته است ریش ذمی را بگیرد و سیلی به گوش او بزند.

فضل‌الله بلافاصله از یکی دیگر از کتابهای شافعیان (روضه) نقل می‌کند که این تفاصیل را فقهای خراسان از خود درآورده‌اند «مخترع فقهای خراسان است» و همه باطل و مردود است.

احساس خطر از ناحیهٔ فلسفه‌خوانان

بعضی از مطالب کتاب منعکس کنندهٔ موضع خصمانهٔ علمای اشعری است در برابر متفلسفین و مشتغلین به‌علوم غیرشرعی، فضل‌الله می‌گوید: «اکثر علما در این زمانه فلسفی طبیعت شده‌اند و به‌واسطهٔ کثرت تتبع علوم فلاسفه قوتی در بحث پیدا کرده[1]» و عالم دین «که در علوم فلسفی او را مهارتی نیست در بحث و اتقان سخن و آرایش آن قوت مجادله با متفلسفان ندارد». نگرانی خاطر فضل‌الله از آنجاست که می‌ترسد متفلسفان با تسلطی که در بحث و مناظره دارند علمای دین را تحت‌الشعاع خویش قرار دهند و احیاناً یکی از آنان به‌سمت شیخ‌الاسلامی منصوب شود و نظام آموزشی کشور را زیر نفوذ تعلیمات فلسفی بکشاند. بنابراین هشدار می‌دهد که «منفعت علم ایشان که اهل تفلسفند اصلاً به‌مسلمانان نمی‌رسد بلکه اسلام را ضرر می‌رساند» و برای این که جای تردیدی در میان نباشد

(۱) سلوک صفحهٔ ۶۵.

علوم شرعیه را بر سه تقسیم می کند: قسم اول؛ حدیث و تفسیر و فقه؛ قسم دوم کلام، اصول فقه و خلاف؛ قسم سوم، زبان و ادبیات عرب مشتمل بر نحو و صرف و اشتقاق و معانی و بیان و بدیع؛ و اضافه می کند: «آنچه ورای این سه قسم است از علوم فلاسفه است[1]» که از آن میان فقط آموختن طب و اندکی از حساب و منطق را جایز می‌داند و این مقدار از حساب و منطق که به‌لحاظ علوم شرعیه مورد نیاز است در جزو کتب فقهی و کلامی وارد شده و لذا «اصلا به‌تعلم علوم فلاسفه سوای آنچه علمای شریعت آن را داخل علوم خود ساخته‌اند» احتیاجی نیست. «بنابراین بر شیخ‌الاسلام واجب باشد که از تعلّم آن منع کند و اصلا نگذارد که کس به‌درس و افادهٔ آن مشغول گردد که جمیع فسادات که در اسلام ناشی شده منشأ آن اشتهار علوم فلاسفه است[2]» و تأکید می کند: «اگر مدرس اشتغال به‌علومی نماید که در شرع نافع نباشد مستحق آن نباشد که از بیت‌المال چیزی گیرد[3]». پس بر شیخ‌الاسلام واجب است که اگر کسی را داند که به‌تعلیم و تعلّم علوم فلاسفه مشغول است او را منع کند و از وظائف (حقوق) مدارس اسلام و منافع مصالح مسلمین البته او را محروم سازد و در ایذا و تحقیر او مبالغتی لایق بنماید بحدّی که او را آن امر منزجر گردد و از اشتغال بدان مرتدع شود و به‌علوم شرعیه میل کند[4]» حتی گماشتگان و مأموران (راصدان) شیخ‌الاسلام باید «مراقب اوقات تعطیل و خلوات، دانشجویان باشند تا «اگر از یکی، حاشا، تفرّس فسقی یا منکری نماید او را به‌محتسب سپارد». و دانشجوئی که در دام راصدان شیخ‌الاسلام گرفتار آید باید پس از زجری بلیغ «به‌تشهیر و تأدیب و قطع وظیفه و تحقیر و ایذا، البته او را انگشت‌نما سازند بلکه او را تبعید کنند» تا دیگران از حال او عبرت گیرند.

شیخ‌الاسلام در مبارزه با نشر فلسفه

از نکات جالب توجه دیگر در مباحث فضل‌الله این است که وی به رغم حقد و کینهٔ عمیقی که نسبت به‌شاه اسمعیل و پیروان قزلباش او (مرتدّان طاقیه سرخ یا قزل‌برک) دارد و با وجود آن که از یک طرف خان اوزبک و از طرف دیگر سلطان عثمانی را به هجوم به‌ایران و یکسره کردن کار «طایفهٔ باغیه» فرا می‌خواند نگران این امر هم هست که مبادا لشکریان خان یا سلطان، بلاد ایران را به‌عنوان

نگرانی فضل‌الله از سرنوشت ایرانیان

(۱) سلوك صفحهٔ ۶۶.
(۲) سلوك صفحهٔ ۶۷.
(۳) سلوك صفحهٔ ۳۱۵.
(۴) سلوك صفحهٔ ۶۸.

دارالحرب مورد تاخت و تازی بیرحمانه قرار دهند و هموطنان او را به‌عنوان کافر و مرتد از دم شمشیر بگذرانند و زنان و کودکان را به‌بردگی گیرند. گوئی در ته دل از فتوائی که علمای ماوراءالنهر چند سال پیش دربارهٔ مسلمانان قزاق صادر کرده بودند، و او خود نیز به‌نامردی بر آن صحّه نهاده بود، همچنان احساس تشویش و ندامت می‌کرد و به همین جهت در باب یازدهم این کتاب برای پیشگیری از فاجعهٔ دیگری می‌گوید: «قال فضل‌الله بن روزبهان غفره‌الله شک نیست در آن که بلاد خراسان و عراق عرب و عراق عجم که عبارت از بغداد و اصفهان است و بلاد فارس و آذربایجان و دیار بکر است سالهاست که دارالاسلام است... حالا در این زمان طایفهٔ طاغیهٔ باغیهٔ طاقیه سرخان بر آن مستولی شده‌اند و با وجود آنکه ایشان بر آن استیلا یافته‌اند در زمان استیلای ایشان همچنان دارالاسلام است و دارالحرب نگشته باتفاق جمیع اهل مذاهب و اقوال» و برای اثبات این مطلب مطابق قواعد فقه حنفی و شافعی دلائلی می‌آورد و تأکید می‌کند: «شک نیست که شیعهٔ امامیه از فرقه‌های اسلام‌اند و اقامت جمعه و اعیاد و نصب قضات بر طریق اهل اسلام می‌نمایند» و سرانجام نتیجه می‌گیرد که «باتفاق مذاهب و اقوال، بلاد خراسان و عراقین و آذربایجان و جمیع ممالکی که الیوم در تصرف طاقیه سرخان است دارالحرب نیست بلکه همچنان دارالاسلام است و استحلال دماء و فروج و اموال ایشان نمودن و سبی و غارت ایشان حرام است و با اهل آن بلاد عمل باید کرد عملی که با سایر امصار دارالاسلام کنند و با طایفهٔ طاغیهٔ طاقیه سرخ قتال باید کرد بنابرآن که ایشان به‌سجدهٔ صنم و به‌سبّ شیخین مرتد شده‌اند. این است حکم فتوای مذهبین که مذکور شد و هر که آن را دارالحرب گوید و اعتقاد آن کند که دماء و فروج و اموال اهل ممالک مذکوره حلال است او احمقی جاهل عامی است و مستحق تعزیر و تأدیب[۱].»

تأثیر عملی کتاب در حکومت عبیدالله‌خان

گفتیم که در تألیف «سلوک‌الملوک» هدف عملی معینی در میان بوده است: راهنمائی و ارشاد عبیدالله‌خان به‌اقامهٔ یک دولت اسلامی و تطبیق حکومت با موازین شرعی. متأسفانه ما از چگونگی برخورد خان اوزبک با این کتاب چیزی

(۱) سلوک، صفحهٔ ۴۵۷.

نمی‌دانیم و عملاً هم اثری از مطالب کتاب در تغییر شیوهٔ حکومت وی نمی‌یابیم. گمان نمی‌رود که خان با دریافت نسخهٔ کتاب در تحسین و تجلیل معلم سابق خود کوتاهی ورزیده باشد ولی گمان هم نمی‌رود که گامی فراتر رفته و دستور-العملهائی را که در این مجموعه تدوین شده است به کار بسته باشد.

آری خانی که به‌قول صاحب احسن‌التواریخ «به‌قساوت قلب موصوف، از علوم باخبر و در شعر بی‌بدل» بود در تزویر و تلبیس دستی قوی داشت. لشکر خود را «جنود مسعود اسلام» می‌نامید و مدعی بود که «هرگز در نیّت و فعل غیراز رفاهیت اهل اسلام و عدالت و آبادانی ملک چیزی دیگر» ندارد و می‌گفت: «هرگز راضی نیستم... که بر مؤمنی از لشکریان ما نقصان رسد[۱]» لیکن شهادت تاریخ دربارهٔ لشکریانی که به‌ادعای او «جنود اسلام» بودند این است که «از شومی ایشان امواج محن و افواج فتن به‌درجهٔ اعلی رسید و سلب و نهب در اطراف خراسان شایع گردید». درهردوبارکه هرات را اشغال کرد به‌بهانهٔ شیعه کُشی هرکسی را که سرش به‌تنش می‌ارزید و ثروت و مکنتی داشت از دم شمشیر گذرانید: «بسا مردم سنّی مذهب متعصب که سبب مال او را شیعه گفتند و در آن زمان کشته گردید و بسا شیعیان محتاج... که بنابر عدم تموّل سالم‌ماندند». ازجملهٔ کسانی که در این غوغا کشته شدند مولانا هلالی شاعر بود که دربارهٔ خان گفته بود:

غارت کنی و مال مسلمان ببری   کافر باشم اگر مسلمان باشی

هلالی را گرفتند لیکن او پیش‌بینی این مصیبت را کرده و قصیده‌ای غرا در مدح عبیدالله‌خان پرداخته بود:

خراسان سینهٔ روی زمین ازبهرآن آمد   که خان آمد دراویعنی عبیدالله‌خان آمد

خوب، ثواب این مدح گناه آن قدح را از میان می‌برد، لیکن گزارش داده بودند که مولانای شاعر مردی پولدار و از مال و مکنت جهان برخوردار است، بنابراین «به‌واسطهٔ بسیاری جهات (تمول و ثروت) خان قبیح حرکات به‌حبس وی حکم کرد، پس از ایذای بسیار و آزار بیرون از شمار آن نادرهٔ روزگار را در چهارسوق هرات بقتل آوردند[۲]»

---

(۱) نامهٔ عبیدالله‌خان اوزبک به‌شاه‌طهماسب صفوی، احسن التواریخ ج ۱۲ ص ۲۲۶.
(۲) احسن‌التواریخ صفحهٔ ۲۲۴.

***

پایان سخن

ما نخست بر آن بودیم که در پایان هرباب از این کتاب تجزیه و تحلیل کوتاهی از مطالب آن به زبانی ساده و قابل فهم بیاوریم و نظر فقهای شیعه را هم در قبال آراء حنفیان و شافعیان یاد کنیم لیکن ترسیدیم که بحث به درازا کشد و حق کلام در هیچ باب ادا نشود و جز ملال و خستگی خواننده ثمره‌ای حاصل نگرداند. پس، از آن سودا درگذشتیم و تنها با افزودن عناوینی در حاشیهٔ صفحه‌ها وسعی در نقطه‌گذاری و از هم گشودن گره‌های کور جمله‌ها تا آنجا که می‌توانستیم به‌یاری خوانندگان برخاستیم و هم بدین منظور فهرستی جامع اصطلاحات فقهی و لغات غریبهٔ کتاب و نیز فهرستی دیگر در معرفی مآخذ و منابع مذکور در آن، فراهم آوردیم.

معرفی نسخه‌ها

و اینک نیز چند کلمه‌ای دربارهٔ نسخه‌هائی که مبنای کار ما در تصحیح و چاپ این متن قرارگرفته است: درست بیست‌سال پیش بود که درضمن مطالعه و تحقیق در قسمت مخطوطات شرقی موزهٔ بریتانیا به نسخه‌ای از سلوک‌الملوک برخورد کردیم و میکروفیلم آن را به‌قصد چاپ و نشر فراهم‌آوردیم. این نسخه که به‌شمارهٔ OR 235 در فهرست کتابهای خطی موزه مشخص گردیده نسخه‌ای صحیح و تمیز و قابل اعتماد و خواناست که در صفحهٔ اول آن نه نام کتاب و نه هیچگونه عنوان و زیب و زینتی دیده می‌شود، لیکن تاریخ پایان کتابت آن در آخرین صفحه به‌این عبارت قید شده است: «قد وقع الفراغ من تحریر هذاالکتاب بعون الملک الوهاب و حسن توفیقه فی شهر رمضان‌المبارك بتاریخ خمس عشرین فی یوم‌الجمعه سنه ۱۰۸۹» بنابراین نسخه‌ای است که کمابیش یکصدوهفتاد سال پس از تألیف کتاب نوشته شده است. در همان ایام ایران‌شناس نامور پروفسور مینورسکی که تاریخ عالم‌آرای فضل‌الله روزبهان را به‌انگلیسی تلخیص و ترجمه کرده بود ما را از وجود نسخهٔ اصل سلوک‌الملوک به‌خط مصنف در یکی از کتابخانه‌های شوروی آگاه گردانید. کوشش و پیگیری برای بدست آوردن میکروفیلم این نسخه سالها بطول انجامید و هم‌آنگاه که این مأمول بحصول پیوست از فرستندگان میکروفیلم پیغام رسید که چون ایرانشناسان شوروی درصدد چاپ این کتاب هستند از اقدام به‌طبع و نشر آن در ایران خودداری شود. بدین‌سان چندسالی نیز در انتظار کار

ایرانشناسان شوروی سپری گردید و در این اثنا معلوم شد که «مجلس مخطوطات فارسیهٔ حیدرآباد» چاپ این کتاب را مورد نظر قرار داده و تهیه و تصحیح متن را براساس نسخه‌هائی که در کتابخانه‌های هندوستان وجود دارد برعهدهٔ یکی از اعضای خود، دکترمحمد غوث، گذاشته است. بعدها تکمیل کار دکترغوث برعهدهٔ دکتر نظام‌الدین رئیس سابق بخش فارسی دانشگاه عثمانیهٔ حیدرآباد محول گردید.

نسخه‌های حیدرآباد ناقص و نامعتبر و از لحاظ تاریخ کتابت متأخر بودند. لیکن نظام‌الدین نسخه‌های موزهٔ بریتانیا و شوروی را نیز بدست آورد و مورد استفاده قرار داد و متن مصحح وی توسط وزارت فرهنگ هندوستان بچاپ رسید. با آنکه سعی نظام‌الدین مشکور و درخور احترام است. این متن از اشتباهات و لغزشها خالی نبود و نیاز به کوشش دیگری را مطرح می‌کرد. ما در این چاپ نسخهٔ دستنویس مصنف را که خصوصیات آن در زیر معرفی می‌شود اصل قرار دادیم و از نسخهٔ موزهٔ بریتانیا که دومین نسخهٔ معتبر موجود است در خواندن کلمات و رفع نقائص نسخهٔ اصل کمک گرفتیم و آنجا که ضرورت داشت اختلاف دو نسخه را در زیر صفحه یادآور شدیم. کلمات غریب و بسیاری از اعلام در نسخهٔ اصل مشکول است و جابجا در حاشیهٔ صفحات، اضافات و تصحیحات از طرف خود مصنف افزوده شده و هم عناوین و سرفصلهائی بر مطالب کتاب ترتیب داده شده است. در بالای صفحهٔ اول این نسخه که تحت شماره $\frac{\text{Or. 732 Abb}}{\text{1914 No 2480}}$ کتابخانهٔ انستیتوی شرقی لنینگراد نگهداری می‌شود این عبارت نقش بسته است: «هذا کتاب سلوك‌الملوك ادب‌القاضی به‌خط مصنف» و از یادداشتی در پائین همین صفحه برمی‌آید که این نسخه تقریباً یکصد سال پس از تألیف کتاب به‌دست کتابفروشی در شهر بخارا بوده است: «خریده شد این کتاب را در بلدهٔ فاخره بخارا از ملاعرب کتابفروش در تاریخ شهر رمضان‌المبارك سنه ۱۰۲۲ صاحبه مالکه ابوالقاسم‌بن باباMحمد غفرذنوبهما و ستر عیوبهما». در صفحهٔ دیگر این عبارت را می‌خوانیم:

«کتاب سلوك‌الملوك فی‌الفقه علی مذهبی‌الحنفی والشافعی تألیف الفقیر الی‌الله ابی‌الخیر فضل‌الله‌بن روزبهان المشتهر به‌خواجه مولانا الاصفهانی عفی‌الله عنهما صنفه فی بخارا المحروسه سنه عشرین و تسعمائه».

در آخرین صفحهٔ دیباچه (درگوشهٔ بالای دست چپ از ورق بیست‌وهشتم) این یادداشت جلب نظر می کند: «جزو اول از کتاب سلوك‌الملوك ابتداء شروع در این روز چهارشنبه بیستم ذی‌حجه سنه تسع عشر و تسعمائه در فاخره بخارا حرسها الله» و از آن پس کتاب به‌چهل جزو تقسیم شده (هرجزو ۸ ورق یا ۱۶ صفحه) و آخرین جزو در حاشیهٔ بالای دست چپ ورق ۳۴۵ مشخص گردیده با این نوشته: «چهل جزو شد. جزو چهلم از کتاب سلوك‌الملوك و به‌تم‌الکتاب و الحمدلله». برخی از اوراق اصلی کتاب از میان رفته و به‌جای آن اوراقی با خطی دیگر نوشته شده که از آن جمله است پنج ورق آخر کتاب (از اواخر فصل اول از پانزدهم تا خاتمهٔ آن باب) و عبارت پایان کتاب مشوش است و حال‌آنکه نسخهٔ موزهٔ بریتانیا (که از آن به رمز «م» یاد کرده‌ایم) پس از مطالبی مشعر بر خاتمهٔ کتاب و دعا برای تصفیهٔ خراسان و عراق و گشوده شدن راه حج با این عبارت روشن، تاریخ فراغت از تألیف را معلوم می‌دارد:

«باتمام انجامید کتاب سلوك‌الملوك که نقود عقائل عباراتش در بازار افاضل عین مسکوك و عیون نفایس اشاراتش در خزاین مسائل تبر مسبوك است و الحمدلله علی نعمه و احسانه بیمین مؤلف آن العبد الضعیف المحتاج الی رحمة‌الله فضل‌الله بن روزبهان المشتهر به‌خواجه مولانا الاصفهانی بلغه‌الله اقصی الامانی لیلة الجمعه سلخ شهر ربیع‌الاول سنه عشرین و تسعمائه بفاخره بخارا المحروسه زادالله سکانها امناً و قراراً» وآنگاه قطعه شعری مشتمل بر ماده تاریخ خاتمه کتاب‌می‌آورد:

چون ز تقریر من مکمل شد کان تاریخ ذاك «تقریری»

و بدین ترتیب معلوم می‌شود که فضل‌الله در بیستم ذیحجه ۹۱۹ شروع در مقدمهٔ کتاب کرده و درآخر ربیع‌الاول ۹۲۰ آن را بپایان رسانیده، یعنی یکصد روز تمام صرف گرد آوردن مطالب و تهیه مسوده کتاب شده است و الحق انجام چنین کاری در آن مدت کوتاه گواهی بر حضور ذهن و آمادگی فکر و تسلط و احاطه مؤلف بر مسائل فقهی می‌باشد همچنانکه تألیف کتابی چون ابطال الباطل در مدت دو ماه نیز گواه توانائی و چیره‌دستی وی در مباحث کلامی است.

تصحیح و چاپ این کتاب با دشواریها و موانع بیشمار مواجه گردید و بدرازا کشید. اینک که کار حروفچینی بپایان رسیده است می‌خواهیم با این چند

سطر، مقدمه‌ای را که سه‌سال پیش نوشته شده بود با زمان حال پیوند دهیم. در این مدت، تحولات شگرفی در کشور ما رخ داده که از نظر موضوع این کتاب اهمیتی فوق‌العاده دارد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برای نخستین‌بار در عالم تشیع طرح حکومتی بر شالودهٔ نظریهٔ ولایت فقیه بنیاد نهاد. در جائی از مقدمه بمناسبت اشاره کرده‌ایم که بحث از دولت و مبانی حکومت در گذشته چندان مورد عنایت فقهای اسلام نبوده است. اینک در این سه‌سال و اندی که بر عمر جمهوری اسلامی می‌گذرد از شمار کتابها و رساله‌ها و مقاله‌هائی که در این باب منتشر شده چنین برمی‌آید که حوزه‌های فقهی بر سر آنند که مگر آن قرنها سکوت و بی‌توجهی را در اندك زمان جبران کنند و ما خدای را سپاسگزاریم که درموقعیتی چنین توفیق نشر این کتاب را که به‌قلم یکی از فحول علما از برادران اهل تسنن ما نگارش یافته است ارزانی فرمود.

تهران — بهمن‌ماه ۱۳۶۰

محمدعلی موحد

Borrower's No	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

بسم الله الرحمن الرحيم

فتح البابِ هر کتاب به‌حمدِ آن ملکِ وهّاب سزاست که سلوکِ ملوکِ عادل در مناهجِ شرعِ کامل او انتهاجِ صراطِ مستقیم هدایت است، و سعادتِ سلاطینِ صاحب تمکین در استسعاد به‌متابعتِ دین او و اتّباعِ طرقِ فقه و روایت است. صانعی که چون به‌حکمِ الدینُ والمُلکُ تَوأمان این دو ارجمند فرزند را به تسویتِ آباءِ علوی و تربیتِ اُمّهاتِ سفلی از بطون کمون به‌مظهرِ بروز آورد، ایشان را در مَهْدِ عهد رضیع اللّبانْ ساخت. قادری که به‌مقتضای المُلکُ لایَبْقی معَ الظّلم از صفحاتِ ایّام ارقام سعاداتِ ظَلَمهٔ حکّام را باز پرداخت. و صَلَواتِ نامیات و تحیّاتِ طیّبات تحفهٔ روضهٔ سیّدِ کائنات، که زلالِ حیاتِ ابدی از مشارعِ شریعت او فائض، و سیاساتِ دینِ متینش نفوس را به‌ارتیاضاتِ روحانی رایض است. شرعِ او عکسی است از عرش برین بر زمین فتاده، لاجرم هر که بر مسندِ شرعش متمکّن گشت السلطانُ ظِلّ‌ُالله فی‌الارْضِ او را نام نهاده. چشمهٔ عذب شرعش که عینِ حیاتِ خیرات است، شر را همچو خاشاک برطرف فکنده، و عین بی مَیْنِ شرعِ او که مبدأ عنایت است، شَیْنِ شینِ شرِّ اشرار را همچو خار ازگلزارِ آفاق برکنده است. حضرتِ مُنطقِ هر موجود به‌آیاتِ وحدتِ وجود، گوهرِ نطقِ صاحبِ شریعت و هادیِ طریقت و محقّقِ حقیقت، بهترینِ کائنات و سیّدِ موجودات ابوالقاسم محمّد رسول‌الله صلّی‌الله علیه و سلّم که ناطقِ رهنمای وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی[1] است، در آبِ آیات و هوایِ هدایات پرورش داده، و اسمِ مبارکش که محمودِ هر موجود

---

(۱) سورهٔ النجم آیهٔ ۳.

است، دیده به‌حمدِ واجب‌الوجود گشاد. اللّهمَ صَلِّ علی سیّدنا محمّد مُعلّم سُلوک‌المُلوک بتعلیماتِ الشّریعة و مؤیّـدِ الملوکِ بسلوکِ الآدابِ الرّفیعة و عَلیٰ آلـهِ و اصحابه و سَلِّمْ تسلیماً.

و تسلیم و رضوانِ پروردگارِ منّان بر اوّل و افضلِ خلفای راشدین، خلیفهٔ رسول الله ربِّ العالمین، صدّیقِ اکبر، ابوبکر عبدالله بن عثمان که به‌صدق مقتدایِ اصحاب، و به‌خلافت رهنمایِ طریق صواب است، دستِ اهلِ ملّت و رشاد در اول و آخر قوی از صدق و طاعت اوست، و پشتِ اربابِ ارتداد شکسته از رای و مناعت اوست. دیگر بر خلیفهٔ ثانی بانی، اول کسی که او را امیرالمؤمنین خواندند، و سرهای بیعت را در طریق انقیاد او ماندند، عمرِ فاروق رضی‌الله تعالیٰ عنه که چهار هزار جامع در ممالکِ اسلام که خود فتح فرموده بود بنا کرد، و در ده سال مدتِ خلافت زیادت از ده هزار عَلَم و رایتِ اسلام بر پا کرد. و دیگر بر خلیفهٔ ثالث که قاری مثانی است، و امامِ مجبول بر متابعتِ رحمتِ رحمانی است، عثمانِ ذی‌النّورین که خانهٔ دین معمور از کرم و عنایت اوست. و جمعِ مصحفِ مجید در رفعتِ قدر آیتِ اوست. دیگر امامِ رابع، اول در صدق و صفا، ثانی در اخوّت مصطفیٰ، ثالث در اقتران به‌ذکرِ حقّ و رسول مجتبیٰ، علی مرتضیٰ که دین قوی از عزّ و مناعت اوست، و قلعه‌گشای خیبر بازوی شجاعت اوست. رضوان‌الله تعالی علیهم اجمعین و علی‌التابعین لهم باحسان الیٰ یوم‌الدّین و علی‌الائمّة الصّالحین والعلماء الهادین المهتدین.

قالَ الفقیرُ الی‌الله فضل‌الله بن روزبهان الاصفهانی غَفَرَاللهُ ذنوبَه و رَحِمَ اَسْلافَه، و اٰتیٰ کلّ واحدٍ مرغوبَه، این کتابی است موسوم به: سلوک‌الملوک در او احکام شرعیّهٔ متعلقه به‌امام و سلطان مذکور، و فی‌الحقیقه تمام مسائل او جواب یک صورت فتوی است و آن آنکه:

«ما قول علماء الاسلام ایّدهم‌الله تعالیٰ لهدایة الأنام، در آن که سلطانی نذر کرد که هر چه صادر گردد از او از اعمالِ متعلقه به‌سلطنت به‌شرع موافق باشد، و ورای شرع را مقتدیٰ نسازد و معمولٌ به نگرداند در اعمالِ پادشاهی. او

را چگونه عمل باید کرد؟ و تفاصیلِ اعمالِ او با مسلمانان از اهلِ عدل و باغیان و مرتدان و کافران از اهلِ کتاب و غیر ایشان چیست؟ و تصرّف او در نصبِ وُلاتِ شریعت از قضات و محتسبان و داروغگان و والیانِ مظالم و حُفّاظِ ثُغور و عاملانِ خراج و عاشرانِ زکوات و حُفّاظِ طُرق و عسسان بر چه وجه است؟ و تصرّف او در اموالِ چهار بیت‌المال و اموالِ خُمس و غنایم و خراج و جزیه و لُقَطه و عُشور و هدایا و مالِ فَیء و اموالِ ضایعه و متخلّفه[1] از سلاطین بر چه طریق است؟ و جمع او چگونه باید کرد؟ و در مصالحِ اسلام از لشکریان و اهلِ استحقاقات چگونه صرف باید کرد؟ و در نفوسِ مسلمانان به‌اجراء حدودِ شریعت و تعزیرات بر چه نسق تصرّف باید نمود؟ و آن حدودِ معیّنه در شریعت کدامهاست؟ و با اهل بَغْیْ و مرتدّان و کفّارِ حربی بر چه طریق جنگ باید کرد؟ و در متخلّفاتِ[2] ایشان از غنایم و انفال، عمل به‌چه وجه موافق شرع است؟ و با اهلِ جزیه و امان، عمل چگونه کنند؟ و موادعهٔ کفّار بر چه نسق است؟ فی الجمله تفصیلِ جمیعِ آنچه سلطان را در ارادتِ وفا به‌نذرِ مذکور احتیاج به‌غیر نباشد در استفتا من حیثُ السلطنه چیست؟»

این است صورتِ استفتا. و این کتابِ «سلوک‌الملوک» به قصدِ جوابِ این صورت مکتوب شده به‌قدرِ طاقتِ مؤلّف، در فقه مذهبین حنفی و شافعی، ان‌شاءالله بر امّهات ضروریّهٔ أحکامِ سُلطانی و اعمالِ امامت مشتمل باشد، منافع او ملوکِ اسلام را در هرعصری حاصل آید، اگر برحسبِ مضمون آن عمل نمایند. و مطالبِ آن را که از امّهاتِ کُتبِ مَذْهَبَیْنْ که مُعْتَمَدْ و معتبر در فتویٰ بوده منقول است، امام و مقتدا سازند. وَاللّٰهُ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ اِلیٰ صِراطٍ مُستَقیم[3]. اکنون داعی بر تألیفِ این کتاب را یاد کنیم و باللّٰه التوفیق:

---

(۱) م. مختلفه.

(۲) م. مختلفات.

(۳) سورهٔ بقره آیهٔ ۲۱۳.

ذکرِ داعی بر تألیفِ کتابِ سُلوک‌الملوک و تفصیلِ داستانِ محاربهٔ حضرت خاقانِ جهان عبیدالله خان شیبانی.

بدان ایّدک الله که معرفتِ باعث بر تألیفِ این کتاب موقوف بر سماعِ حکایتی است که در اینجا مذکور خواهد شد: در تاریخ سنهٔ ست عشرة و تسعمائة حضرت خاقانِ جهان ظلّ الله الرّحمٰن ابوالفتح محمّد الشّیبانی خان امام الزّمان و خلیفة الرّحمان اَنارَاللهُ بُرهانَه در مرو شهد شهادت نوشید، و از خزائنِ وهّابِ دیّان خلعتِ سعادت پوشید. بعد از واقعهٔ آن حضرت سلاطینِ اوزبک در ماوراءالنهر توقف نفرمودند، و به‌طرف ترکستان رفته آنجا قیشلامیشی نمودند. و پادشاه بابر بن عمر شیخ جغتائی به‌امداد و معونتِ مرتدانِ طاقیه سرخ به‌سمرقند و بخارا درآمد و لشکرِ عظیم زیاده از هفتاد هزار سوار از جغتائی و مغول و ترکمان و لشکرِ بدخشان تا بلاد هندوستان همراه داشت. ستارهٔ اربابِ دین سوخته گشت و آتشِ بدعتِ طائفهٔ ملحدین افروخته شد، در دین و دول و ملک و ملل انواعِ فساد و خلل روی نمود. آوازهٔ رفض و الحاد که هرگز از آب جیحون نگشته بود، از اوج گردون گذشت. و فسادِ بدعت و ارتداد که آثار او از صدرِ اسلام باز بدین دیار نرسیده بود، بکمالِ اعتبار رسید. رَفَضهٔ طاقیه سرخ منابر مجامع ماوراء النهر را که مرابع ظهور رضوان و رحمت بود، مواضعِ بروزِ عدوان و لعنت ساختند. و مساجدِ اسلام را که معابدِ اربابِ سنت و جماعت بود، به‌نشر قبایح رفض و شناعت از مراسمِ عبادت و طاعت باز پرداختند. و اگر نعوذ باللّه شرارِ آتش فتنهٔ ایشان بالا می‌گرفت و دولت ناپایدارِ ایشان در آن بلاد صورت بقا می‌گرفت، عنقریب از مراسم ایمان آثاری و از دار اسلام دیّاری باقی نمی‌ماند.

در آن زمستان سلاطینِ عظام اوزبک را به‌واسطهٔ واقعهٔ هایلهٔ حضرت خانِ سعید شهید رحمه‌الله تعالی در بلاد ترکستان خواطر شریفه سمیر هموم و احزان، و ضمایر لطیفه قرینِ انواع مصائب و اشجان بود، و از فوت آن یوسفِ مصر خلافت اخوان را بلادِ ترکستان کنعانِ غم و ملال و بیت‌الاحزان همّ و کلال گشته، نه روی رحلت از آن دیار به‌جانب دشت و نه راهِ نهضت به‌صوبِ ماوراءالنهر به‌عزم

بازگشت بود.

چون سوابقِ نِعَمِ الٰهی و لواحقِ کرمِ نامتناهی، رقمِ خلافتِ ارض بر جبههٔ سعادت و کامگاری عالیحضرت خلافت پناه، ایالت دستگاه، سلطنت منقبت، شوکت‌مرتبت، سکندرسیاست، افلاطون کیاست، سایهٔ خورشید پایهٔ خورشیدِ علم، سایهٔ ظل الله الرّحمٰن، امان الله لاهل الایمان، متبوعِ اعاظم الخواقین بحسن السلوک، ملک‌العلماء و عالِمِ الملوک، نعمة الله السابغة لاهل السداد، حجةُ الله الدامغة علی اربابِ العناد، اَلمُعْتَصِمُ بعواطف النَصیرِ المُستعان، ناصر الحق، ابوالغازی عُبَید الله بهادر خان، خَلّدالله تعالی ملکَه و خلافتَه و اَبّدَ بین العالمینَ جُودَهَ وَ رَأفَتَه کشیده، و حکم قضاء ازلی از دیوان الطافِ لم یزلی منشورِ رفیعِ اِنّی جَاعِلُکَ لِلنّاسِ اِماماً[1] به‌اسمِ شریفِ آن حضرت مرقوم ساخته، و ذاتِ همایون صاحب علم و ملک و فنون را به تشریفِ شریفِ یَا دَاوُدُ اِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الأَرْضِ[2] نواخته بود، و عنایتِ بی‌مثال مَلِکِ متعال وعْدِ مکنونِ وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُوْرِ مِنْ بَعْدِ الذِکْر اَنّ الاَرْضَ یَرِثُها عِبَادِیَ الصالحون[3] به‌اعلای اعلامِ دولتِ این پادشاه عالمِ صالح محقق گردانیده؛ و لطفِ بیحسابِ پروردگارِ وهّاب موعودِ مودود وَعَدَ اللّهُ الّذینَ آمَنُوا مِنکُمْ و عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنّهُمْ فِی الأَرْضِ[4] به‌وجودِ متّصف به‌عدالت و جودِ این سلطانِ عاقبت محمود به‌وفا رسانیده بود، هر آینه در اوقاتِ اقامتِ سلاطینِ اوزبک در بلادِ ترکستان که مخیّم سعادتِ آن حضرت قلعهٔ ارقوق بود، و هر یک از سلاطین با عساکر خاصّه و ایلِ خود در قلعه‌ای از قلاع ترکستان نشسته، و دستِ تصّرف از ملک و پادشاهی بر بسته، و پای عزیمت از انتهاض به‌صوبِ مقاتلهٔ اعدا شکسته بودند، مُلهِمِ غیب به‌اعلامِ لارَیْبْ در خاطر قدسی مآثرِ آن حضرت القا فرمود که وقتِ آن نیست که پای امن در دامنِ سلامت کشی و از اعدا رنجِ شماتت و از احبّا بارِ ملامت کشی، گامِ اهتمام در شاهراهِ انتقام باید

(۱) سورهٔ بقره: آیهٔ ۱۲۴.
(۲) سورهٔ ص: آیهٔ ۲۶.
(۳) سورهٔ انبیاء: آیهٔ ۱۰۵.
(۴) سورهٔ نور: آیهٔ ۵۵.

نهاد، و قدم سعی در مصاف جهاد باید گشاد. اوامر زاجرهٔ فَلْیُقاتِلْ فِیْ سَبِیلِ اللّه الّذِین یَشْرُوْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیا بالْاٰخِرَةِ[1] را اتّباع نمائی، و فرمانِ واجب الاذعان قاتِلو هُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللّه بِایدِیکُمْ وَ یُخْزِهِمْ وَ یَنْصُرْکُمْ عَلَیْهِمْ وَ یَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مؤمِنِین[2] را به‌حسن مجاهده استماع فرمائی. چون این معنی از مُلْهِم غیب در خاطرِ شریف استقرار پذیرفت، ملاحظه فرمود که با وجود آنکه اعمامِ نامدار و اکابر سلاطین شیبانی که به‌سنّ و مرتبت سابق و فایقند، بدین امر اقدام نمی‌نمایند، و ابوابِ مقاتله با اعدا به‌دست مجاهده و غزا نمی‌گشایند، سابق گشتن در این میدان متعذّر، و تفرّد بدین امر عظیم الشّان بی معاونت اخوان متعسّر است. ایامی در این تردّد و تأمل گذشت و دواعیِ عالَم غیب هر روز بر اقدام به‌دفع اعدا و توجه به‌جانب غزا متضاعف و متزاید می‌گشت. و فی الواقع در آن اوقات توجه به‌جانب ماوراءالنهر که محفوف به‌لشکرهای بیحساب و پادشاهانِ رفیع جناب بود، و واقعهٔ عظیمهٔ حضرت خان شهید در آن نزدیکی روی نموده، و دشمن قاتل با شوکتِ کامل در مقابل قائم، از اندازهٔ مقدرت اوزبک دور می‌نمود؛ و از این جهت هیچ یک از سلاطین این اندیشه را در خاطر نمی‌گذرانیدند، و شاهباز عزم ایشان شکارِ این مقصود را از حوصلهٔ خویش افزون می‌دید.

حضرت عُبَیْدالله خان از آبِ سیحون عبور فرموده عزم زیارتِ مرقدِ منوّر و مشهدِ معطّر حضرت قطب الاقطاب الواصلین، سلطان الاولیاء الکاملین، المخصوص بمواهب‌الکرامات من الله القوی، السلطان خواجه احمد یَسَوی قدّس اللهُ سِرَّه فرمودند، و به زیارتِ آن مزار با برکات و آن موردِ فیوض و نفحات از روی نیازمندی و افتقار مشرّف گشتند، و به صحبتِ اعمام نامدار و اقاربِ بااعتبار رسیده، حقیقتِ عزیمتِ ماوراءالنهر را با ایشان در میان نهادند و فرمودند که هر کدام از اعمام و اقارب که تصدی این امر را قبول می‌فرمایند و قدم مجاهده در راهِ غَزای طاقیه سُرخان می‌گشایند، من کمر اطاعت در میانِ جان بسته در تسلیم بزرگی و پادشاهی بدو سر می‌افکنم، و در خیلِ سپاهیانِ

---

(۱) سورهٔ نساء: آیهٔ ۷۴.

(۲) سورهٔ توبه: آیهٔ ۱۴.

او جهتِ دفع اعدا شمشیر می‌زنم. چون قدم در آن راه نهادن متضمّنِ اندیشهٔ سر بر باد دادن بود، سلاطینِ عظامِ اوزبک با وجودِ عُدّه و اسباب هیچ یک راهِ قبولی نپیمودند، و التفاتی بدان سخن نفرمودند، بلکه به‌طریق تعجب این سخن را تلقّی کردند، و در جواب آن جِدّ، به‌استهزا و هزل درآمدند وگفتند: با وجود آنکه اعمامِ کِرام که به‌سنّ و مرتبت مقدّم و امامند، و اِقدام به‌امثالِ این امور سزاوارِ پیران و اکابر است، کسی که مندرج در جملهٔ صغار و فرزندان باشد لافِ مصاف زدن او را از باب گزاف است، باید که به‌مضمونِ فرمودهٔ کَبِّرِ الْکُبراءَ عمل نمائی، و من بعد درِ این اندیشه بر خاطر نگشائی، تا آن‌زمان که بختِ خفته بیدار گردد، و دولتِ برگشته یار شود، و ما را عزمِ توجه بدان دیار مصمّم گردد، لاشک در آن زمان ترا با خود رفیق سازیم، و به‌اتفاق به‌اندیشهٔ کارِ دشمنان پردازیم.

حضرت عُبیدالله خان چون از استعانتِ اعمام و اخوان مأیوس گشت و امر او در رجاءِ مدد از ایشان به‌تعنیف و تخویف معکوس شد، قطع طمع از اعانتِ مخلوق کرده، روی امید به‌جانبِ لطفِ خالق بیچون کرد، و فرمودهٔ و ما توفیقی الاّ باللّهِ عَلیهِ تَوَکَّلْتُ و الیهِ اُنیب[1] را نصب العین دیدهٔ توکل خود ساخت، و خاطر را از استعانت به‌غیر حیِّ لایموت باز پرداخت، و معاودت به‌بلدهٔ مطهرهٔ یسی نمود؛ و شبِ بیستم محرم سنهٔ ثمانی عشرة و تسعمائة در مزار حضرت خواجه قدّس اللّه سرّه العزیز احیا فرموده به‌صنوفِ عبادات و تضرعات اشتغال فرمود، و از راهِ توبه و عهد و نیاز به‌خشوع درآمده از لطفِ حضرت واهب الوجود طلبِ اعانت و نصرت فرمود، و با حضرت حق سبحانه و تعالی عهدِ وثیق و میثاقِ اکید فرمود که اگر خداوند تعالی او را توفیق ظفر بر این طائفهٔ طاغیه دهد، و در عزم جنگ بابر که فرموده نصرت او را کرامت گردد، جمیعِ عمر در کلِّ امورِ سلطنت از احکامِ شرع شریف تجاوز نکند، و تمامی احکام[2] را بر وجهِ شرع و فتوی اجرا کند.

---

(۱) سورهٔ هود: آیهٔ ۸۸.

(۲) م. امور.

و بدین موجب نذرِ شرعی مؤکّد بأَیْمان فرمود، و حضرتِ حق تعالی را بر خود گواه گرفت، و ارواح انبیا و اولیا و عزیزان را شاهدِ نذر خود ساخت، و این طریق نذر را به‌ارشاد و هدایتِ حضراتِ ساداتِ عظام که نقاوهٔ خانواده نبوّت و ولایت بودند دریافت.

و از غرائب واقعات آنکه این فقیرِ حقیر درین تاریخ در بلدهٔ محفوظهٔ سمرقند سمیرِ حزن و ملال و اسیرِ ارباب بدعت و ضلال بودم، نه راهِ بیرون رفتن بجانبی و نه طریق التیام با یار و مصاحبی، همه اوقات دیدهٔ[1] انتظار بر شاهراهِ سلاطین اوزبک دوخته، و مشاعل غموم در شبهای تار بر سر راهِ انتظار برافروخته بودم. همه روز مرغِ روح در جوِّ هوای اشتیاق پرواز داشت که شاید حمامه‌ای از آن دیار نامه‌ای رساند، یا غمامه‌ای از صوبِ ترکستان قطرهٔ رحمتی بر تشنگانِ بَوادیِ شوق چکانَد. همگی سامعه خبری را جویان، و باصره در پیِ اثری پویان، و زبانِ حال درعینِ ملال این ترانه گویان بود:

آرزوی نامه‌ات سر ز دلم برزند　　　باد اگر بگذرد، مرغ اگر پر زند

در این شب که حضرتِ خان در مزار با برکاتِ حضرتِ خواجه[2] احیا فرموده،[3] وعرض نیاز و تضرع خویش درحضرتِ بی‌نیاز نموده، وآن عهود ومواثیق و نذر صادق واثق کرده، درواقعه دیدم که مُبشّری خبر رسانید که حضرت عُبیدالله خان به فتح و کامرانی به‌بلدهٔ بخارا رسیدند، ومن درخواب قلم برداشتم و این غزل را به ایشان کتابت کردم. چون ازخواب بیدارشدم، بامداد آن غزل درخاطر داشتم، به‌اِمدادِ مِداد آن را درکاغذی نوشتم وتاریخ واقعه ثبت کردم. و چون آثارِ آن حکایت در عالَم نبود، و هیچ آفریده راگمان آنکه لشکرِ اوزبک در این اوقات بدین دیار آیند، موجود نی، آن ورقه را در خفیه به بعضی دوستانِ جانی نمودم، و ایشان از آن مسرور شدند وگفتند: پنهان باید داشت تا حقیقتِ امر معلوم گردد. بعد از بیست روز از

---

(۱) م. چشم.
(۲) م. خواجه احمد.
(۳) م. فرموده بودند.

آن تاریخ واقعهٔ جنگ بابُر روی نمود، و فقیر آن غزل را نوشته به‌خدمتِ حضرت عُبید الله خان روان گردانیدم. و چون آن غزل از غرائبِ واقعاتِ غیبیه است در این مقام درج کنیم. غزل که در واقعه منظوم گشته:

بیا مطرب سرودی گو که تا دستی برافشانم
که از فتح بخارا می‌رسد اخبارِ سلطانم
وصالِ شاه شیبانی میسر می‌شود دیگر
که باز آمد جوان بر مسند خانی دگر خانم
چه شبها در فراقت روز کردم کو شبِ وصلی
که کام عیش بخشد از نصیبِ خویش دورانم
چه سروی می‌نهد دیگر به‌گلزار بخارا رو
چه گنجی می‌رسد دیگر بدین ویرانه ایوانم
زبانِ حال ارباب بخارا ای امین این است
بحمدالله که باز آمد عبیدالله سلطانم

چون حضرت عبیدالله خان از نهر سیحون گذشته به ارقوق معاودت فرمودند، و عزم توجه به‌جانب بخارا جزم ساختند، و اعیان امرای خویش را جمع فرموده با ایشان فرمودند که اقامت در مقام ذلت و خواری دلالت بر کمالِ عجز و بی‌اعتباری می کند، و حیاتی که دَر خواری گذرد مرگ را برآن ترجیح است. و حالا به‌واسطهٔ حوادثِ دوران، ملک و اسباب و اموال بتمامی از دست اوزبک بیرون رفته، و اگر بدین نسق روزگاری می‌گذرد، معلوم نیست که حیات یکی از ما باقی می‌مانده باشد. به هر حال تا قوتی در جان و قدرتی در ابدان هست، به‌عزم مقاتلهٔ این اعداءِ دین و دولت که بر مملکت و اموالِ ما مستولی شده‌اند حملهٔ مردانه کنیم، و خود را در میانِ مردم عالم بغیرت و مردی افسانه کنیم. و من عزم جزم کرده‌ام که متوجه طرف بخارا گردم، ویکرانِ عزم را در میدان رزم بتازم، و بعد قضاءالله بنیادِ این قوم بی‌بنیاد براندازم. هر که در این امر با من موافقت می‌نماید، و عازم مرافقت می‌گردد، باید که دل بر هلاک نهد، بعد از آن روی

به‌دشمن بی باک نهد. اول اهل و عیال را وداع کند، بعد از آن روی به‌سوی جنگ و نزاع کند. نخست ترکِ سر باید گفت، پس از آن پای در راه نهادن. و کمر اجتهاد در میان جان باید بست، پس دست به‌پیکار گشادن. از شما هر کس که بدین موجب از سرجان برخاسته اجازت است که همراهی کند، والاّ در خانه نشیند تا آن زمان که چارهٔ کار ما نصرت الٰهی کند. فی‌الجمله ازگزیدگان و اعیانِ لشکر اوزبک که حقوق خدمتِ گذشته در خانوادهٔ این حضرت و حضرت مغفرت پناهی والدِ ماجد ایشان قَدَّسَ اللّهُ روحَه داشتند، موازی پنج هزار سوار خونخوار کینه‌گزار که به‌نوکِ سِنانِ جان‌گداز، دمارِ دشمنان بر آوردندی، و از حوافرِ خیلِ راهوار، هنگام حمله زمین را همچوگرد بر هوا بردندی، کوه نزد حملهٔ ایشان همچوکاه برباد فنا رفتی، و آسمان را از نهیبِ صدمتِ ایشان بیم تزلزل بودی، در خدمتِ حضرتِ خان موافقت نموده، اتفاق کردند که تا یک تن را جان در بدن باشد، از مصافِ دشمن روگردان نگردند. و تا رگهای ایشان را حرکت باقی باشد بی استیصالِ دشمن تارکهای خود را در راه توسن حضرتِ خان نهند. بدین موجب عهد و میثاق نموده و از لوح اندیشه ارقام خوف و بیم فرسوده، روی در راه نهادند. و حضرتِ خان بامداد يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ[1] مستظهر و مستوثق بوده، در طریق توکل و اعتماد فرمودهٔ بیچون قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ[2] را نصب العین دیدهٔ اعتبار و استظهار خود ساخت، و از راه چولِ تورت قوئی[3] روانه گشته، بعد از چند روز به‌غجدوان رسیدند، و از باطن اقدس حضرت قطب الاقطاب الکاملین خواجه عبدالخالق غجدوانی قدّس الله روحه العزیز استمداد همت فرموده، و شرفِ زیارت آن مزار مقدسه دریافته، عرضِ نیاز و افتقار خود را تازه فرمودند، و از آنجا به‌درِ شهر بخارا آمدند. داروغهٔ بخارا که از قِبَلِ بابر

---

(۱) سورهٔ آل عمران: آیهٔ ۱۲۵.

(۲) سورهٔ توبه: آیهٔ ۵۱.

(۳) م. قویوق.

پادشاه منصوب بود، به‌حصار شهر تحصن جست. و چون خبر توجّهِ رایاتِ همایونِ عبید الله خان در سمرقند به‌پادشاه بابر رسید، و مُنهیان اِخبار نمودند که با حضرت عبید الله خان اندک لشکری همراه است، و همانا به‌عزم تاختن به‌طرفِ بخارا آمده‌اند، و گرفتن ایشان آسان است؛ فی‌الحال بابر به‌جمع عساکر امر کرد، و در اندک روزی موازی هفتاد هزار سوار مکمّل جنگی از سپاه ترکمان و جغتای و مغول و بدخشان اجتماع نمودند، و بابر به‌امن خاطر مستظهر به‌شوکتِ عساکر از سمرقند بیرون آمد. تصور آن داشت که چون آوازهٔ کثرت و شوکتِ عساکر او به‌اوزبک می‌رسد مجالِ توقف و اصطبارِ ایشان از محالات است، و فی‌الحال روی به‌جانب فرار می‌آورند. لاجرم به‌تعجیل تمام روان شد و همچنان غافل و بی‌سامان می‌رفت که کسی به‌جانب شکار رود. ندانست که شیرِ غرّان هر چند تنها باشد، هزار روباه شکارِ اوست. و خورشید هر چند منفرد برآید، سپاهِ انجم فرو ریختهٔ تیغ پیکار اوست. چون خبر توجهِ بابر معروض حضرتِ خانِ عالی مکان شد، از خارج بخارا برخاسته به‌طرف تومان خیرآباد بیرون شد[1]، و بر لبِ گولِ ملک جنگ را مستعد گشتند. و چون لشکر از خارج بخارا روان گشتند، داروغهٔ بخارا تصور کرد که ایشان فرار نمودند، به‌قدغن تمام کتابت به‌بابر میرزا نوشت که اوزبک فرار کردند، و هر چند زودتر می‌باید آمد[2] که مبادا به‌راهِ چولِ خوارزم بیرون روند، و خود را ازین ورطه خلاص سازند. این خبر علاوهٔ استعجالِ میرزا بابر شد، و به‌تعجیل تمام روانه گشت، و در کنارِ گول ملک از تومان خیرآباد اتفاق ملاقات عسکرین شد. از لشکر بابری آنچه بجنگ رسیدند پنجاه‌هزار سوارگزیدهٔ مسلح مکمّل بودند با اعیانِ امرای جغتای و مغول و ترکمان. حضرت خان درین وقت با سه هزار اوزبک که حاضر بودند به‌استقبالِ آن لشکر توجه فرمودند. و چون لشکر بابری قلت ایشان را مشاهده کردند، به‌گرد ایشان احاطت نمودند که مبادا جمعی از ایشان بیرون روند، و چنان می‌پنداشتند که آن شکاری است که در

(۱) م. رفتند.
(۲) م. و هرچند زودتر می کنید بهتر است.

حیطهٔ احاطه و تسخیر ایشان درآمده. لشکر اوزبک سه فرقه شدند، نخست امیرِ شجاعِ نامدار، ناسخ داستانِ شجاعت رستم و اسفندیار، امیر شجاع‌الدین اوروس میرزا با هزار سوار جنگی بر قلبِ لشکر میرزا بابر حمله کرد، و اسب بر ایشان افگنده با ایشان آمیخته گشت، و از عقب درآمد و کارزاری کرد که تا دیدهٔ مریخِ طارم اورنگ بر خونریزِ مردانِ کار ناظر گشته، بِمثل آن رزم رزمی آتش آهنگ مشاهده ننموده، و تا مهرِ عالم‌افروز گردون برین منظرِ نیلگون بر جوانمردانِ معارکِ قتال جهتِ تماشا برمی‌آید، دیده بر چنان کار زاری نگشوده. و آن شیر مرد معرکهٔ جدال و هژبر مصافِ قتال، دادِ مردی و مردانگی داده، صفوف ایشان‌را بر یکدیگر زد، و در اثنایِ دار و گیر از اسب جدا شده، از دست ساقی اجل شربتِ شهادت نوشید، و از حُلل رضوانِ الهی خلعتِ سعادت پوشید.

بارک‌الله فیک میر اوروس — زده در کشور شجاعت کوس
دادِ مردی تو در جهان دادی — به‌جلادت تو ملک بگشادی
اندر این شوره زارِ چرخ فلک — کس ندانست چون تو حق نمک
داده در حال شدت و زحمت — جان خود در ره ولی نعمت

چون فرقهٔ اول صفوفِ ایشان را بر یکدیگر زدند، هزار سوار دیگر همچو شعلهٔ شهاب که در اوج سماک جهت احتراق شیاطین، آتشین حمله و تیز آهنگ است، بیک دفعه اسب افکندند، و بانگ بر یکدیگر زده بر قول بابر تاختند، و به‌طریق جنگِ اوزبک از عقبِ ایشان درآمده، آن سرگردانانِ وادیِ حیرت را در چرخ درآوردند، و کارزاری مردانه کرده بسیاری از ایشان را در خاکِ هلاک انداختند. فاما میرزا بابر همچنان در قلبِ لشکر ایستاده از آن هر دو صدمت متزلزل نشد، تا آنکه از آسمانِ رفعت و اقبال ماهچهٔ عَلَمِ نصرت شعارِ حضرت عبیدالله خان طالع گشت. واشعهٔ لمعاتِ رایاتِ آن خورشیدِ اوج جلال در ظلماتِ معرکه لامع شد. موکبِ مسعودِ کواکب جنود آن محمدی سیرتِ عاقبت محمود محفوف به‌جیوش اَلَنْ یَکْفِیکُمْ اَنْ یُمِدَّکُمْ رَبُّکُمْ بِثَلاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِکَةِ

مُنْزَلِینَ[۱] روی در معرکهٔ جِدال آورد، فی‌الحال ظلمات وجود آن ظَلَمه از پرتو آفتابِ رایت آن خورشید فر متلاشی گشت، و آن لشکر بی‌مَرّ همچو انجمِ وقتِ سحر، از تباشیرِ صبحِ اقبالِ خانی، روی در انهزام آوردند، و بابر در عینِ نحوست و تدابُر، رویِ ادبار به‌جانبِ هزیمت کرد، و عساکرِ بی‌اندازه در صحنِ آن معرکه، همچو دفتر بی‌شیرازه پریشان گشتند، و از هبوبِ عواصفِ ریاحِ نکبات، اوراقِ وجودِ آن مُدبران در آن صحرا منتشر گشت، و هیچ حرفِ وجودی نبود که خامهٔ تیر او را به‌زخمی نقطه ننهاد کَانَ ذٰلِکَ فِی الْکِتَابِ مَسْطُورًا[۲].

چو اقبال و بخت از کسی سر کشد فلک خط به‌دیوان او در کشد
اگر جمله عالم شود لشکرش قضا را نیارند بُرد از سرش
سمندش شود لنگ در زیر پا بود نیزه کمتر ز چوب عصا
به‌تیزی اگر تیغ اخگر بود ز ساطورِ قصّاب کمتر بود
ز نیکیِ روز است اقبال و بس بدِ روز آخر مبیناد کس

چون بابر میرزا از آن مصاف به‌هزیمت بیرون رفت، شب هنگام به‌بخارا آمد و آن شب در اَرْکِ بخارا بود، و وقتِ سحر بر شترِ جَمازّه‌ای سوار شده به‌استعجال تمام خود را به‌سمرقند رسانید و در آنجا یک روز بیش توقف نیارست کردن. کوچ و عیال برداشته روی به‌جانبِ حصار کرد؛ اَلْحَمْدُلِلّٰهِ الَّذِی صَدَقَ وَعْدَهُ وَ نَصَرَ عَبْدَهُ وَ اَعَزَّ جُنْدَهُ وَ هَزَمَ الْاَحْزَابَ وَحْدَهُ.

و بعد از وقوع این فتح در سمرقند غزلی صورت نظم یافته بود که مجملِ حکایتِ آن جنگ و تاریخ واقعه را متضمن است، در این مقام مناسب نمود که آن را ایراد نمایم:

غزل مشتمل بر مجمل حکایت جنگ عبید خانی با بابرمیرزا

ساقی بیار جامی از خون دیده‌ها پر تا با تو بازگویم جنگ عبید و بابر[۳]

---

(۱) سورهٔ آل عمران: آیهٔ ۱۲۴.
(۲) سورهٔ الاسراء: آیهٔ ۵۸.
(۳) م. احوال جنگ بابر.

با یکدیگر مصافی دادند بر لب گول / هر دو جوان و پرزور هر دو یل و بهادر
چشم امید بابر بر لشکر فراوان / آمد عبید خان را نصرت زحق فراخور
پنجه هزار جنگی در خیل بابری بود / کمتر زدَه یکِ آن با خان ولی همه دُر
با حرزِ قُل هوالله آمد عبیدِ صابر / خوانده به دشمنانش اَلْهٰکُمُ التَّکاثُر
یک حملهٔ عبیدی برداشت کوه لشکر / تا همچو ریگ صحرا گشتند در تناثر
بابر که داشت جولان بر توسنِ جلادت / شد جانبِ سمرقند تازان به پشتِ اشتر
فایق عبید خان شد در خطهٔ بخارا / «فَاق عبید خان»[1] است تاریخ جنگ بابر
آن لشکر پریشان باز از درِ سمرقند / سوی حصار رفتند پوشیده زیر چادر
اقبال داشت بابر تا بود اهل سنت / چون یارِ رافضی شد افتاد در تدابُر
یا رب عبید خان را پیوسته باد نصرت / گفته مَلَک امین وار یا مستعان فانصُر

چون از نصرتِ واجب الوجود و برکتِ آن نذور و عهود، حضرتِ حق سبحانه و تعالی حضرت عبید خان را مظفّر و منصور گردانید، دیگر روز سایهٔ اقبال بر سر (بلدهٔ)[2] فاخرهٔ بخارا افکند و آن ویرانه را مجدداً منزل گنج امن و عافیت ساخت، و آن پاکیزه منزل را از قاذوراتِ بدعت و رفض باز پرداخت، اَعلامِ سنت در بلادِ ماوراءالنهر ارتفاع یافت، و رایات بدعت منحوس منکوس گشت. و بعد از چند روز متوجه جانب (بلدهٔ)[2] محفوظهٔ سمرقند گشت، تا خطبهٔ اسلام را در آن دیار بر منابرِ معابد اهل سنت و جماعت نشر فرماید، و آثارِ رفض و بِدعت را از صفحاتِ شعایر[3] دین بفَرساید.

و چون موکبِ همایون به سمرقند رسید، حضراتِ سلاطین اوزبک که خبرِ این فتح نامدار و بشارت این ظفرِ شادی آثار در ترکستان شنیده بودند، متوجه سمرقند گشتند، و در مقام تعریف و تحسین و توصیف و آفرین درآمدند و به جلادت و رجولیّت و جرأت و دولتِ این حضرت زبان ثنا برگشودند،

---

(۱) مساویست با (۹۱۸)
(۲) اضافه از: م.
(۳) اصل: شعار.

و حضرت عبیدالله خان در مقامِ ادب و احسان درآمده همچو شیر غرّان که به‌مخالب شجاعت صید را در قیدِ تسخیر درآورد، و شکار خود را با اخوان در میان نهد، و از فریسهٔ خود اقران را نصیب دهد، ملکت[1] ماوراءالنهر را در میانِ اعمام و اقران و اخوان قسمت فرمود، و تخت سمرقند را به‌حضرتِ عَمِّ عمیم الالطاف بزرگوار نامدار مقرر فرمود، و دیگر نواحی را به‌اخوان تقسیم کرد، و خود به‌وطنِ مألوف که خطهٔ بخاراست در عینِ سلامت و عافیت معاودت فرمود، و همگی همتِ خسروانه و نهمت پادشاهانه را معطوف به‌صوب وفا به‌نذرِ مذکور کرد، والحق به‌قدرِ علم و امکانِ مقدرت بدان وفا فرمود. و در عقبِ آن فتوحِ متوالیه و مغانم کثیرهٔ متتالیه یوماً فیوماً از خزاینِ مواهبِ فیّاض وجود به‌آستانهٔ اقبال وفود[2] نمود، چنانچه تفاصیل آن ان‌شاءالله تعالی در کتابی که موضوع از جهتِ تاریخِ واقعات و فتوح آن حضرت باشد مذکور و مسطورگردد، به توفیق الله المنّان.

و چون بعد از استقرار در بخارا فرمانِ همایون به‌توجه این فقیرِ حقیر از سمرقند به‌جانب بخارا نفاذ یافت، و این فقیر با متعلقان از سمرقند به‌بخارا نقل کردم، و بعد از تحمّلِ مشاقِّ هجرانِ خونخوار از چشمهٔ عذبِ وصلِ خوشگوار روح و روان را آسایش دادم، و رختِ اقامت در موطنِ عافیت و سلامت نهادم، اوقاتی که به‌شرفِ ملازمت آن‌حضرت مشرّف می‌گشتم، مشاهده می‌نمودم که آن‌حضرت جهتِ وفا به‌نذر، هر حکم از احکام سلطنت که پیش می‌آید به‌شرع و فتوی رجوع می‌فرمایند. و چون احکام و مسائلِ متعلقه به‌امورِ سلطان در ابوابِ فقه منتشر است، و استحضار آن مسائل، بلکه علم به‌مواقعِ آن مطالب، آحاد و مُتعیّنانِ مفتیان را حاصل نیست، امرِ وفا به‌نذر در حَیّزِ تعویق است و امورِ ملک و مال در عُرضهٔ فساد و اختلال، چنان اندیشه کردم که جمع و تحقیق مسائلِ مُفتیٰ بها براین فقیر که در این خطه ساکنم، و در صَدد تعلیمِ آن حضرت، فرض

---

(۱) م. مملکت.
(۲) م. وجود.

عین است، جهتِ فقدانِ جماعتی که از عهدهٔ افاده و افتاءِ جمیع آن ابواب بیرون آیند. بنا براین بعد از تقدیمِ استخاره و استشارهٔ اصحابِ علم، عزم جزم کردم که احکامِ متعلقه به‌امام و سلطان را در کتابی جمع گردانم، و آنچه از آن جمله مُفتٰی به[1] باشد در مَذْهَبَیْنْ بیان کنیم. و در هر باب از ابوابِ احکام و مسائل اولاً از مذهبِ حنفی آنچه مُفتٰی به باشد و از مذهبِ شافعی آنچه مُختارِ مذهب باشد ایراد نمایم. چه اگر آن حضرت تقلید مذهبِ حنفی می‌فرمایند، فَبِها، والاّ هر چه رایِ صواب ایشان در عمل از دیگر مذهب اختیار فرمایند، آن حکم نافذ و معتبر است. چنانچه در اصلِ کتاب این سخن با دلیل آن مذکور شده. و نیز شاید که سلطانی دیگر که مُقَلِّدِ مذهبِ شافعی باشد، خواهد که به‌وجهِ شرع در احکامِ سلطنت عمل نماید. پس باید که سلاطین هر دو مذهب که امروز در ممالکِ اسلام شائع و معتبر و متداول آن دومذهب است از آن فائده یابند. رجاء واثق آن است که چون سلطانی که نذرکرده باشد که هر چه از او صادر شود بر مقتضای فتوای شریعت باشد، مضمون این کتابِ «سلوک الملوک» را نیکو تفهّم کند و در سایرِ احکام به‌مقتضای آنچه در او مذکور است عمل نماید، از عهدهٔ وفا به‌نذر بیرون آید، و ما را به‌حکم فرمودهٔ اِذَا مَاتَ الْاِنْسَانُ اِنْقَطَعَ عَمَلُه اِلاّ عَنْ ثَلاَثٍ: صَدَقَةٌ جَارِیَةٌ وَ عِلْمٌ یُنتَفَعُ بِه وَوَلَدٌ صَالِحٌ یَدْعُو لَه، بعد از وفات ثوابی غیر منقطع حاصل گردد، ان شاء اللّه تعالی. اکنون بیان تفاصیل ابواب این کتاب بنمائیم به‌طریق فهرست، و بعد از آن وجه حصرِ مطالبِ کتاب در آن ابواب بیان کنم، ان شاء اللّه تعالی و منه التوفیق فی کل باب.

---

(۱) م. معتبر.

بیان تفاصیل ابواب کتاب «سلوك الملوك» به‌طریق فَهْرَسه

بدان ایدك الله تعالی که این کتاب «سلوك الملوك» مشتمل بر مقدمه و پانجده باب است، چنانچه درین فهرس معلوم می‌گردد:

فهرس ابواب سلوك الملوك

مقدمه

در معنی امام و سلطان و امیر و وزیر نزد اهل شرع، و در او چهار فصل است:

فصل اول در معنی امام و بیانِ شرایط او و طرقِ انعقادِ امامت.

فصل دوم در معنی سلطان و رزقِ او.

فصل سیوم در معنی وزیر و انقسام او به‌وزیرِ تفویضی و وزیر تنفیذی.

فصل چهارم در معنی امیر و انقسام او به‌امیر عامه و امیر خاصه و حکم اختلاف امیر و وزیر.

تتمة المقدمه در بیانِ مجملاتِ اموری که واجب است بر امام و سلطان من حیث الامامة و السلطنة.

باب اول

در بیانِ کیفیتِ حفظ شریعت و معنی اجتهاد و تعیینِ شیخ الاسلام و نصبِ مفتیان و شرایطِ ایشان. و این باب مشتمل بر هفت فصل است:

فصل اول در معنی شریعت و بیان فرق میان شریعت و طریقت و حقیقت.

فصل دوم در بیانِ وجوبِ حفظِ شریعت بر سلطان.

فصل سیوم در بیانِ کیفیتِ حفظِ شریعت من حیث العلم و تعیینِ شیخ الاسلام و معنی صدر و بیانِ اعمالی که شیخ الاسلام را در حفظ شریعت باید نمود و بیانِ اقسام علوم شرعیّه.

فصل چهارم در معنی اجتهاد و بیانِ اموری که چون در کسی جمع گردد او را مجتهد توان گفت، و شروط مجتهد.

فصل پنجم در بیان معنی مفتی و شرایطی که مفتی بدان مفتی می‌گردد و اطلاقِ این اسم بر او صحیح است و کیفیت فراگرفتن سلطان فتوی را و شرایط خبرِ واحد و معنی ضبطِ صدر و ضبطِ کتاب.

فصل ششم در بیان حکم در مجتهدات و آنکه حاکم به‌مذهب هر مجتهد که عمل نماید نافذ است و اگر چه نه آن مجتهد باشد که تقلید او می کند.

فصل هفتم در بیان انتقال از مذهبی به‌مذهبی و تقلید در بابی دون بابی.

باب دوم

در بیان نصبِ قضات در امصار و شروط و آدابِ قضات و اعمالِ ایشان من حیث القضاء. و این باب مشتمل بر هفت فصل است:

فصل اول در بیانِ معنی قضا در لغت و شرع و تعریف قاضی.

فصل دوم در شرایطی که چون در کسی جمع شود، امام یا سلطان او را قاضی تواند ساخت، و ذکرِ شروطِ شهادت که در قضا لازم است.

فصل سیوم در کیفیتِ نصبِ سلطان قاضی را و اصلِ تشریعِ قضا در زمانِ حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم و خلفای راشدین و اقسامِ قُضات و کیفیتِ نصب ایشان و بیان آنکه مصر شرط نفاذ قضا نیست، و جواز نصب دوقاضی.

فصل چهارم در بیانِ جواز قبولِ قضا از سلطانِ جایر، و ذکرِ صفاتی که چون در کسی جمع گردد سزاوار باشد که سلطان او را نصب کند به‌قضا، و بیان آدابِ قاضی بعد از نصب در مذهبین، و حکم نصب سلطانِ باغی و صفاتِ لایقهٔ قضات و

آدابِ قاضی بعد از نصب و قبولِ هدیه کردن قاضی را، و حاضر شدن او در دعوت و ضیافت.

فصل پنجم در بیان اعمالِ قاضی و کیفیت مرافعه که سلطان چون قضا کند او را بدان عمل باید کرد تا بر وجه شرع باشد و بیان آن که اعمال قضات هجده امر است، و جوازِ فتوی دادنِ قاضی و خواندنِ قاضی خصمان را به‌صلح، و بیانِ طریقِ قضات ماوراءالنهر در مرافعه، و در بیانِ حبسِ مدّعیٰ علیه و اعمالِ قاضی بعد از حبس غریم و وقتِ حبس.

فصل ششم در بیان آنچه از قاضی حُکم است و آنچه حکم نیست در مذهبین، و حکم استخلاف قاضی قضات و بیانِ نصبِ سلطان قاضی عسکر را و احکام او، و الفاظ حکم نزد حنفیه و الفاظ حکم نزد شافعیه، و بیان آن که حنفی را می‌رسد که شافعی را خلیفه سازد و بعکس، و نصبِ دو قاضی در یک مصر.

فصل هفتم در بیانِ عزل کردنِ سلطان قاضی را و حکم هدیهٔ سلطان و قاضی، و تحقیقِ معنی رشوت و احکام آن، و حکم منافع که سلطان از رعیت می‌یابد، و حکمِ آنچه مقرّبِ سلطان می‌ستاند جهت مهمّ مردم، و حکمِ هدیه که سلطان از بلادِ کفّار می‌ستاند، و بیان آن که هدیهٔ پادشاهان در بیت‌المال باید نهاد، و حکمِ قبول جایزه از سلطان، و خوردن طعامِ سلاطین، و احکامِ اجرتِ کتابتِ سجل، و حکمِ اجرتِ پیادهٔ قاضی، و حکمِ اجرتِ قسمت.

باب سیوم

در بیان نصب کردنِ سلطان محتسب را، و معنی احتساب و ارکانِ آن، و تفاصیل منکرات که محتسب را منع آن باید کرد. و این باب مشتمل بر هفت فصل است:

فصل اول در معنی احتساب و درجات آن، و تعریف محتسب و شروط او، و معنی امر معروف و نهی منکر، و وجوب نصب محتسب بر سلطان و آدابِ محتسب.

فصل دوم در بیان فرضیتِ احتساب و کیفیت نصب کردنِ سلطان محتسب

را، و حکایتِ احتسابِ عمر.

فصل سیوم در بیانِ محتَسَبٌ علیه از سلطان و پدر و معلم و قریب، و احتساب صحابه خلفا را، و احتسابِ صحابه امرا را، و احتسابِ تابعیان خلفا را، و احتسابِ تبع تابعین خلفا را، و احتساب سلف خلفا را.

فصل چهارم در بیان محتَسبٌ علیه از عامهٔ مردمان، و کیفیت احتسابِ هر طائفه و شروطِ محتَسبٌ فیه، و احتسابِ در مجتهدٌ فیه در شافعی و حنفی.

فصل پنجم در بیانِ معروفاتِ معروفه که محتسب باید که بدان امر کند، و انواع معروفات، و معروفاتِ متعلقه به‌امور عامه و معروفات متعلقه به‌خواص.

فصل ششم در بیانِ منکرات مألوفه که بر محتسب نهی آن واجب است، و منکراتِ متعلقه به‌حقوق الله، و منکراتِ مساجد و منکراتِ بازارها و منکراتِ شارعها و منکراتِ حمام و منکراتِ ضیافات.

فصل هفتم در بیانِ عمل کردنِ محتسب به‌علم و ظن و امارات[1]، و آنچه متعلق است بدین، و مراتبِ نهی منکر، و منع طبیبِ نااهل و منعِ ظلم بربهایم و منع کاهن.

باب چهارم

در بیانِ نصب کردنِ سلطان داروغه‌ها را، و تعیین عسسان و نصبِ والیانِ مظالم و تعیین حافظانِ ثغور. و این باب مشتمل بر چهار فصل است.

فصل اول در بیانِ نصب کردنِ سلطان والیان را، و داروغگان را در ممالک، و احکام ایشان، و ذکرِ امرا که حضرتِ پیغامبر صلی الله علیه وسلم نصب فرموده، و امرا که خُلفاء راشدین نصب کرده‌اند، و اوصافِ امیر که سلطان او را نصب کند، و بیان آن که حکمِ حاکمِ جایر نافذ نیست. و نوشتنِ کتابِ عهدِ امارت جهتِ امیر، و حکایتِ عزل عُمر سعد بن ابی وقّاص را جهت شکایتِ رعیّت.

---

(۱) اصل: بعلم نظر و امارت.

فصل دوم در بیانِ تعیینِ عسس و احکام او، و حکایت عسسیِ عمر رضی الله عنه و اوصافِ عسس، و طریقِ عسسان در مصر.

فصل سیوم در بیان نصبِ سلطان والیِ مظالم را، و تعریفِ او و شروط و اوصاف و اعمالِ او، و تغلیظِ امرِ مظلمه، و اصلِ ولایتِ مظالم، و بیان پنج صنف که در مجلسِ والیِ مظالم حاضر گردند، و بیان آن که اعمالِ والیِ مظالم ده است، و حکمِ اوقافِ عامّه و اوقافِ خاصّه، و بیانِ آن که فرق میانِ قاضی و والیِ مظالم از ده وجه است، و کیفیتِ مرافعه پرسیدنِ والیِ مظالم، و اسباب مُقَوِّیهٔ دعوی، و اسباب مُضَعِّفهٔ دعوی، و خاتمهٔ فصل در بیانِ عمل کردنِ امیر و حاکم با کسی که متهم گردد به‌دزدی یا زنا یا قطعِ طریق.

فصل چهارم در تعیین کردنِ سلطان حافظانِ ثغور را در اطرافِ بلادِ اسلام، و آدابِ حافظان ثغور در حفظِ ثغور.

باب پنجم

در بیان صدقات و اصنافِ آن و کیفیتِ فراگرفتن آن و قسمت کردنِ آن به‌مستحقان و نصبِ عاشر و بیانِ سیرتِ حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم در فراگرفتن زَکوات. و این باب مشتمل بر پنج فصل است:

فصل اول در معنی صدقه و زکات و اقسام آن، و زکات شتر و زکات گاو و زکات گوسفند و زکات اسب نزد ابوحنیفه، و زکات زروع و ثمار و زکات پنبه و زعفران و زکات عسل و زکات حنا و وسمه و زکات زر و سیم و زکات معدن و رِکاز و زکات تجارت.

فصل دوم در بیانِ مستحقانِ زکات و بیان آن که ایشان هشت صنفند.

فصل سیوم در بیانِ کیفیتِ فراگرفتن سلطان زکات را، و کیفیت وجوب و صرف در مصارف، و بیان آن که وجوبِ زکات علی‌الفور است، و وجوبِ نیّت در زکات، و نصبِ عامل زکات، و بیانِ اخذِ زکات به‌اکراه از ممتنع.

فصل چهارم در نصب کردنِ سلطان عاشر را، و معنیِ عاشر در شرع.

فصل پنجم در بیانِ سیرتِ حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلّم در فراگرفتنِ زکوات.

باب ششم

در عُشر و خراج و بیانِ اراضی عُشریّه و خراجیّه و کیفیتِ فراگرفتنِ عُشر و خراج و صرف آن به‌مستحقان و نصب عُمّال خراج و ذکر بیوتِ اموالِ اربعه. و این باب مشتمل بر هفت فصل است:

فصل اول در معنی عُشر و خراج.

فصل دوم در بیانِ اراضی عشری و خراجی، و معنی خراج مقاسمه و خراج وظیفه و زمینِ عُشری و خراجی نزدِ حنفیّه، و بیانِ آن‌که زمینِ عرب تمامی عُشری است، و تعریف موات، و بیان آن‌که زمینهای ممالک اسلام کدام عُشری است و کدام خراجی است، و آب خراجی و آبِ عُشری، و حکم آب جیحون.

فصل سیوم در بیان مقدارِ خراج واجب، و خراجِ زعفران، و مقدارِ جریب و انواع ذراع، و معنی قفیز و مقدارِ آن.

فصل چهارم در بیانِ کیفیتِ فراگرفتنِ سلطان خراج را، و ذکرِ آن‌که خراج بر او واجب می‌گردد و آن‌که خراج از او ساقط می‌شود، و خراجِ اشجار و اجارت دادنِ سلطان زمین را از برای خراج، و بیعِ زمین از جهتِ خراج، و حکمِ خراجِ زمینِ مستاجر و مُعار، و بیانِ اسبابِ مُسْقِطهٔ خراج، و سقوطِ خراج به‌موتِ صاحب، و نصب عاملِ خراج، و حکمِ زمین تاک و زمینِ ساده، و حکمِ تعجیلِ خراج و حبسِ غله از جهت خراج، و جمع میانِ عُشر و خراج به‌مذهبِ شافعی.

فصل پنجم در بیانِ کیفیتِ صرفِ عُشر و خراج در مصارف شرعیّه و مصرفِ خراج نزد حنفیه، و دفترِ لشکر که آن را دفترِ عطا گویند، و تسویه در عطای لشکر، و تقسیمِ رزقِ لشکر، و جوازِ ذخیره کردن سلطان را.

فصل ششم در بیانِ آن‌که سلطان را جایز نیست که خراج را از رعیّت نستاند، و بیان اقطاع و استغلالِ ارضِ خراجی به‌اهل او، و حکمِ اقطاعِ تملیکی و

اقطاعِ استغلالی.

فصل هفتم در بیانِ بیوتِ اموالِ اربعهٔ بیت المال، و ذکرِ مجمل احکامِ آن، و مصرفِ خراج و جزیه و مصرف لُقطات و ترکات، و بیان آن که امام را جایز است که از بیت‌المالی قرض کند و به‌بیت المالی دیگر صرف نماید.

باب هفتم

در بیانِ لُقطات و ترکاتِ کسی که او را وارثی نباشد، و احکامِ کفّارات چون به‌دست سلطان آید، و احکام اموالِ ضایعه و اموال متخلّفه[1] از سلاطین، و بیان ضرایبِ و نوایب، و مجملِ اموالِ متصرفهٔ سلاطین. و این باب مشتمل بر هفت فصل است:

فصل اول در احکام لُقطات و کیفیتِ صرفِ او در مصرف، و بیانِ مراتبِ تعریفِ لُقطه، و مدتِ تعریف، و عملِ امام و قاضی در لُقطه، و اجارتِ لُقطه.

فصل دوم در احکامِ ترکاتِ مَنْ لاوارثَ لَهُ مِنَ المسلمین، و بیانِ مصارف آن، و اصلِ تشریع وراثتِ اسلام.

فصل سیوم در بیانِ احکامِ کفّارات و مصرفِ آن چون به‌دست سلطان رسد، و اقسام کفّارات.

فصل چهارم در بیانِ اموالِ ضایعه و مجهول المالک، و اموالِ باز مانده از پادشاهانِ سابق، و معنیِ اموالِ ضایعه.

فصل پنجم در بیانِ ضرائب و نوائب و احکامِ متعلقه بدان، و مصرفِ نوایب و معنی نایبه، و بیان آن که کفالتِ به‌نائبه صحیح است، و بیان آن که جائز است سلطان را که مددِ لشکر اسلام از رعیّت خواهد وقت ضرورت، و اقسام ضرائب و نوائب، و جواز قتلِ عوّانان وقتِ فترت، و بیان آن که سلطان را جایز است که در بستنِ بندِ نهرهای عامه استمداد از رعیت نماید.

فصل ششم در بیانِ مجملاتِ اموال که در دستِ سلاطین است، و مجملاتِ

---

(۱) م. مختلفه.

احکام و مصارف آن، و بیانِ آن که اموالی که در دستِ سلطان است دوازده نوع است.

فصل هفتم در بیانِ آن که اموالِ سلاطین این زمان از شبهه خالی نیست، و ورع ترکِ قبولِ عطای ایشان است، و بیان آن که مالِ خراج حلال‌ترین مالهاست علما را.

باب هشتم

در بیان احکامِ حدود و تعزیرات و کیفیتِ اجرای آن، و ذکرِ اقسام آن علی التفصیل. و این باب مشتمل بر هفت فصل است:

فصل اول در معنیِ حدّ و تعزیر و بیان آن که اجرای حد حقّ سلطان است و کسی که سلطان بدو تفویض کند، و بیانِ اقسام حدود مجملاً، و بیانِ حدود که حضرتِ پیغامبر صلی اللّه علیه وسلم اجرا فرموده.

فصل دوم در بیانِ حدّ زنا و کیفیتِ اقامت آن، و تعریف زنا، و شروطِ بَیِّنَهٔ زنا، و رجوع از شهادتِ زنا، و بیانِ آن که شروطِ احصان رجم هفت است، و بیانِ وَطی موجبِ حد. و بیانِ شبههٔ اشتباه و شبههٔ حکمی، و بیان آن که بر امام و سلطان حدود اجرا نتوان کرد، و حکمِ تقادمِ عهد در حدود، و بیان آن که تقادمِ عهد در حقوقِ عباد مانع شهادت نیست.

فصل سیوم در احکام حدِّ شُربِ خمر و کیفیتِ آن و بیان اباحت شیرِ اسپ.

فصل چهارم در احکَامِ حدّ سرقت و کیفیتِ اقامتِ آن، و بیانِ آن که بر او قطع لازم می‌آید و آن که لازم نمی‌آید، و کیفیتِ اثباتِ سرقت.

فصل پنجم در احکامِ حدِّ قُطّاع الطریق و شروطِ قاطع الطریق و طریقِ ثبوتِ قطعِ طریق.

فصل ششم در احکامِ حدِّ قذف، و معنیِ قذف در لغت و شرع، و معنی احصانِ قذف.

فصل هفتم در تعزیر و احکام متعلقه به آن، و معنی تعزیر در لغت و شرع،

و بیان آن که سلطان را جایز است تعزیر بالمال.

باب نهم

در بیانِ اقامتِ سلطان شعایرِ اسلام را از حج و جُمعات و اعیاد و بیان انکاح و حفظ ایامی و صغایر که ایشان را اولیا نباشد. و این باب مشتمل برچهار فصل است:

فصل اول در بیان مجملِ فروضِ کفایات که سلطان را در اقامت آن اهتمام باید نمود، و بیانِ اقسامِ فروضِ کفایات.

فصل دوم در بیانِ اقامتِ زیارتِ کعبه به‌حج و عمره، و بیانِ امارتِ حج صدیق اکبر رضی‌الله عنه و حجِ خلفای راشدین و سیرتِ حجِ حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم، و اقامتِ مناسک بتفصیل.

فصل سیوم در بیانِ اقامت جُمعات و اعیاد، و بیان آن که سلطان شرطِ جمعه است، و بیان آن که نمازِ جمعه در عقبِ متغَلِّب صحیح است لسلطانه، و سیرتِ حضرتِ پیغامبر صَلی‌الله علیه و سلم در اقامتِ جمعه و سیرت آن حضرت (ص) در اقامت عید.

فصل چهارم در بیانِ انکاحِ ایامی و صغیرات و صغارکه ایشان را اولیاء خاصه نباشد و سلطان را ولایتِ ایشان باشد.

باب دهم

در قتالِ بُغات و ضمان وُلات. و این باب مشتمل بر سه فصل است:

فصل اول در معنی باغی و احکامِ متعلقه بدو، و بیان آن که مقاتله به‌سلاح بغات نزد احتیاج جایز است.

فصل دوم در بیانِ حکمِ قتال با بُغات.

فصل سیوم در بیانِ ضمانِ وُلات و احکامِ ضمانِ حدّ و مسائلِ جلّاد و بیان آن که ضمانِ حد و تعزیر پیش حنفی نیست.

باب یازدهم

در جهاد و کیفیت قتال به‌اهلِ حرب و فرستادنِ سرایا. و این باب مشتمل بر چهار فصل است:

فصل اول در معنیِ جهاد و دارالحرب و احکام متعلقه بدان، و بیانِ آن که بلادی که حالی در حکمِ طاقیه سرخان است از بلاد اسلام است، دارالحرب نیست به‌اتفاقِ مذاهب.

فصل دوم در بیان حکمِ جهاد با کفّار و شروطِ وجوبِ جهاد.

فصل سیوم در بیانِ کیفیتِ قتال با کفّار و دعوت به‌اسلام و دعوت به‌جزیه، و بیانِ آن که جایز نیست که صد مسلمان از دویست کافر بگریزند، و بیانِ آن که جایز است خراب کردن بناهای کافران.

فصل چهارم در بیانِ سیرتِ پیغامبرصلی‌الله علیه وسلّم در جهادِ با کافران، و مراتبِ جهاد و اقسام آن.

باب دوازدهم

در غنایم و قسمتِ آن و تنفیل و اخراج خُمس و مستحقان آن، و احکام استیلای کفّار. و این باب مشتمل بر پنج فصل است:

فصل اول در بیانِ معنی غنیمت، وفرق میان او وفَیء، وکیفیت جمع آن.

فصل دوم در بیـانِ کیفیتِ قسمت غنائم، و حکمِ سلب به‌مذهب شافعی و شروط آن، وبیان آن که حصهٔ غنایم بعد از وفات به‌وَرَثهٔ او می‌رسد.

فصل سیوم در بیانِ قسمتِ خُمس غنایم و احکامِ تنفیل وإعطاءِ رضخ، و حکمِ سلب به‌مذهبِ حنفی.

فصل چهارم در بیانِ احکام استیلای کفّار بر یکدیگر، و العیاذ بالله بر اموال و دیارِ مسلمانان.

فصل پنجم در سیرتِ حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم در قسمت غنایم، و بیان نهی از خیانت در غنیمت.

باب سیزدهم

در احکام مرتدّان و اسلامِ ایشان و حکم اموال آن جماعت. و این باب مشتمل بر چهار فصل است:

فصل اول در بیانِ معنی رِدّت و آنچه مسلمانان بدو مرتد می‌گردند، و انواع رِدّت، و رِدّتِ رافضیان، و ردّتِ متصوفهٔ جاهل.

فصل دوم در بیانِ کیفیتِ ثبوتِ ارتداد، و احکام مرتدّان بعد از ثبوتِ ردّتِ ایشان، و کیفیتِ توبهٔ مرتد و اسلام او.

فصل سیوم در احکام اموال و ازواجِ مرتدان، و اقسامِ تصرفات مرتد، و حکمِ ارتداد کودک و اسلامِ صبی.

فصل چهارم در بیانِ سیرتِ ابوبکر صدیق رضی‌اللّه عنه در جهاد با مرتدان، و حکم اموال مرتدان به‌مذهب حنفی و شافعی و آن که نزد او اموال ایشان فیء است.

باب چهاردهم

در احکامِ ذِمّیان و کیفیتِ عقد ذمّت و احکامِ جزیه و مقدارِ آن و کیفیتِ اخذ. و این باب مشتمل بر شش فصل است:

فصل اول در معنی ذمّت و جزیه، و تعریف ذمّی و آن کس که جائز است که عقد ذمّت بر او کنند، و مکانی که جائز است در او عقد ذمّت.

فصل دوم در بیانِ کیفیتِ عقد ذمّت و مقدارِ جزیه.

فصل سیوم در کیفیتِ فراگرفتنِ جزیه و خراجِ بنی تغلب، و بیان هیأت و صورتِ ستدنِ جزیه.

فصل چهارم در بیانِ مصارف جزیه و عشور تجارات اهل ذمّت و خراج بنی تغلب.

فصل پنجم در بیان آن که آن چه مؤاخذ سازند ذمّی را بر آن بعدِ عقدِ ذمت، و بیان آن که چه چیز بر ذمّی لازم است.

فصل ششم در بیانِ حکم معابدِ یهود و نصاریٰ، وحکمِ احداث و هدم آن و ابقایِ آن.

باب پانجدهم

موادعة با کفّار و کیفیتِ آن و بیان مدت و احکام مستأمن و کیفیت امان.

و این باب مشتمل بر سه فصل است:

فصل اول در معنی موادعت و کیفیتِ آن، وحکم موادعت با مرتدان.

فصل دوم در بیان احکام مستأمن، و حکمِ استیمان مسلم جهتِ دخول بلادِ کفار.

فصل سیوم در احکامِ امان، و وجوبِ هجرت از بلادِ کفار نزدِ قدرت به دارالاسلام، والله یهدی الی دارالسلام.

این است فهرس ابواب و فصولِ کتاب «سلوك‌الملوك» که در دیباچهٔ کتاب مذکور شد تا ناظر در او قبل از شروع بر مجملِ مقاصد مطلع گردد و استخراج مسائل نزد واقعه بر او آسان باشد. اکنون وجه حَصر و ضبطِ مقاصدِ کتاب در ضمنِ ابواب مذکوره بیان نمایم، والتوفیق من الله العلیم.

بیان ضبط مقاصدِ کتاب و وجه حصر او در ابواب

بدان ایّدك‌الله تعالی بالتأییدات الرّبانیّه که این کتاب موضوع است برای بیانِ اعمالِ امام و سلطان من حیث‌الامامة والسلطنة، و این موقوف است اولاً بر معرفتِ امام و سلطان در شرع، پس لابد باشد از معرفتِ مفهوم ایشان، و مقدمهٔ این کتاب مفیدِ آن است.

و چون امامت در شرع عبارت از خلافتِ حضرتِ پیغامبر است صلی الله علیه وسلم در اقامتِ شرع و حفظِ حوزهٔ ملت به‌حیثیتی که واجب باشد متابعت او بر کافهٔ مردم، پس عملِ امام، اقامتِ شرع و حفظِ حوزهٔ ملت باشد. و مراداز اقامتِ شرع اجرایِ احکام اوست درمیانِ امتِ اجابت که مسلمانانند، و مراد از حفظِ

حوزه، ذَبِّ امت دعوت است از حریمِ ملت که کافرانند. و این هر دو عمل موقوف است بر تعلّمِ علومِ شریعت، زیرا که این اعمالِ شرع بی‌علم بدان ممکن نیست، پس امام را حفظِ علوم شریعت باید کرد. و باب اول از سلوک‌الملوک مفیدِ[1] حفظِ علوم شریعت است.

و عمل امام در شرع بنا بر اتصافِ او به‌وصفِ امامت یا با مسلمانان است یا با کافران؛ اگر با مسلمانان است، یا با مسلمانان عادل است که درطاعتِ امامند یا با مسلمانانِ باغی که از طاعتِ او خارجند؛ و اوّل که در طاعتِ امامند، یا تصرف در نفوس ایشان است یا در اموال، یا در مجموع معاً. اگر تصرف در نفوسِ ایشان است یا به‌نصب کسی است که الزامِ خصوم کند جهت اداء حقوق، و آن قاضی است، و باب دوم مفید نصب اوست. یا به‌نصب کسی است که امر به معروفات کند و نهی از منکرات نماید، و آن محتسب است، و باب سوم مفید نصب او است. یا به‌نصب کسی است که نائب خلیفه باشد در اجرای احکامِ متعلقه به سیاسات، و آن داروغه و اشباه او است، و بابِ چهارم مفیدِ نصب او است. این است ابوابِ تصرّف در نفس.

یا تصرّف در اموال است به‌اخذِ حقوقِ شرع از آن و صرف در مصارفی که شارع تعیین فرموده؛ و آن اگر متمحّض[1] است در عبادت، تصرف دراو به‌اخذ زکات است، و بابِ پنجم مفید آن است. و اگر متضمنِ مؤونت است یاسببِ حفظ مقاتلهٔ اسلام است[2] و آن خراج است، و بابِ ششم مفید آن است. یا سببِ حفظِ غیر ایشان است، از اربابِ مصالح شرع[3]، و آن لقطات و ترکات و باقیِ اموال مصالح است، و بابِ هفتم مفید آن است. این است عمل و تصرفِ امام در اموال.

و امّا تصرف در مجموع از اموال و نفوس؛ یا اجرایِ حدود است که متضمنِ حفظِ مال و تعذیب نفوس است جهت استصلاح، و باب هشتم مفید

---

(۱) م. متضمن.

(۲) م. اضافه دارد: «ازین جهت که مقاتله‌اند».

(۳) م. اضافه دارد: «و غیر هم».

آن است. یا به‌امر کردنِ ایشان است به‌اقامتِ شعایرِ اسلام از حج و جُمعه و عید که متضمنِ تکلیف ابدان است یا بذلِ مال، و بابِ نهم مفید آن است. این است عملِ امام با مسلمانانِ عادل.

یا عمل است و تصرف در مسلمانانِ بُغات، و باب دهم مفید آن است. و اما عملِ امام در شرع با کافران یا به‌جنگ است یا به‌صلح، اگر به‌جنگ است یا از جهت تعرّق ایشان است در کفر یا جهتِ عروض کفر است، و اوّل یا در نفوسِ ایشان است یا اموال ایشان، اگر در نفوسِ ایشان است آن جهاد است، و بابِ یازدهم مفید آن است. یا در اموال ایشان است و آن غنایم است، و باب دوازدهم مفید آن است. یا جهتِ عروضِ کفر است ایشان را بعد از اسلام، و آن مرتدانند از کافران، و بابِ سیزدهم مفید آن است. این است عمل با کافران به‌جنگ.

و اما عمل با کافران به‌صلح، یا به‌مصلحتِ اخذِ مالی است از ایشان، و آن جزیه است، و آن جماعتِ ذمّیانند، و بابِ چهاردهم مفید آن است. یا به‌مصلحتی است غیرِ مال از استیناس با اهل اسلام، و از سماع قُرآن و شیوعِ تجارت و دیگر مصالح که رای امام تقاضای آن کند، و آن موادعه و امان است، و بابِ پانجدهم مفید آن است.

این است وجه ضبطِ مقاصدِ کتاب در ابواب مذکوره که جهتِ سهولتِ ضبط و حفظ برای طالبان و مفتیان از نوایرِ مطالبِ این کتاب سمت ذکر یافت. و چون سلطانِ اسلام که بواسطۀ فقدانِ بعضی از شرایط امامت به‌استیلا بر ملک اسلام مسلط شده خواهد که سلطنتِ اسلام و ملک او را به‌استحقاق حاصل باشد، به‌همین اعمال که بر امام لازم است که عمل نماید باید که عمل کند، و ما او را در احکام مذکورۀ کتاب قرینۀ امام یاد کردیم در ابواب. پس این کتاب در بیانِ اعمالِ امام و سلطان باشد، و التوفیق من‌اللّٰه والمدد، والآن اوان‌الشروع فی‌المقصود والتُکلان علی‌اللّٰه‌المعبود.

مقدمهٔ کتابِ سلوک‌الملوک در معنی امام و سلطان و امیر و وزیر نزد اهل شرع، و در او چهار فصل است:

معنی امام و تعریف امامت

فصل اول در معنی امام: بدان ایّدک‌الله تعالی که مسألهٔ امامت در اصل از علم فروع فقهیه است زیرا که نصبِ امام به‌مذهبِ اهلِ حق بر امّت واجب است شرعاً، پس از جملهٔ علم فقه باشد، زیرا که از جملهٔ افعالِ مکلفین است که بحث از او می کنند، من حیثُ یصح و یفسد و یحلّ و یُحرّم[1]، لیکن علمایِ کلام آن را در علم اصولِ دین ایراد می کنند بنا بر آن که خلاف در او بسیار شده، و مخالفان از اهلِ بدعت در او انواع رایهای باطل ایراد کرده‌اند، و اصولیانِ کلام او را از جهتِ بسیاری خلاف که در او واقع شده، داخلِ علم کلام ساخته‌اند و گفته: امامت در شرع عبارت از خلافت حضرتِ پیغامبر است صلی‌الله علیه وسلم، در اقامتِ دین و حفظ حوزهٔ ملّت به‌حیثیتی که واجب باشد متابعتِ او بر کافهٔ مردم، و آن عبارت از ایالتِ بزرگ است و ریاستِ عظمیٰ بر عامهٔ مسلمانان تا تدبیرِ مصالح دین و حفظِ نوع از تطرّقِ آفات و فساد مؤمنان بنماید. و واجب است بر امّت که نصبِ امامی کنند در میانِ خود تا موجبِ دفع ضرر مظنون گردد.

ضرورت وجود امام

امام ابوحفص عمرنسفی رحمه‌الله در کتابِ «مجمع العلوم» در بابِ اصولِ دین علیٰ اعتقاد المُهتَدین گوید: «لابد است مسلمانان را از امامی که قائم شود در میانِ ایشان به‌تنفیذِ احکامِ ایشان و اقامتِ حدودشان و سَدّ مداخلِ کفّار به‌بلادِ اسلام، و روان گردانیدن لشکرها، و فراگرفتنِ زکات و صدقهٔ فریضه و قهر کردنِ

---

(۱) م. اضافه دارد: «یجب ولایجب».

متغلّبان و دزدان و قاطعانِ طریق، و اقامتِ جمعه‌ها و عیدها و قطعِ منازعاتِ واقعه میانهٔ بندگان و قبولِ شهاداتِ قایمه بر حقوق و تزویجِ اطفالِ خود که ایشان را اولیا نباشد و قسمتِ غنیمتها» این است سخن امام نسفی.

شرایط امام

و در کتبِ اهلِ کلام گفته‌اند: شرایط امام دوازده چیز است؛

اول آن که قریشی باشد، بنابرآن که حضرت صلی‌الله علیه وسلم فرموده: الائمةُ مِنْ قُریش.

دوم آن که مجتهد باشد تا احکام شرع داند.

سیوم آن که خداوندِ رای و تدبیر باشد تا حفظِ حوزه نماید[1].

چهارم آن که خداوندِ کفایت و علم به‌مصالح مال باشد تا در وجوه اموال تصرف بر وجه لایق کند.

پنجم آن که شجاع و قویدل باشد، تا حوزهٔ اسلام را از کفار و اهل بغی نگاه دارد.

ششم آن که عادل باشد تا جور نکند، و اهلِ قبول شهادت و قضا باشد.

هفتم آن که بالغ باشد تا مقبول التصرف باشد.

هشتم آن که عاقل باشد تا به‌قوت عقل تمیز میان امور تواند کرد.

نهم آن که آزاد باشد زیرا که عارِ رقیّت با سلطنت منافات دارد.

دهم آن که مرد باشد زیرا که زنان اهل ولایت نیستند.

یازدهم آن که سمیع و بصیر باشد، تا از نقصانِ این دو حاسّه از استیفای پرسش و معرفتِ احوالِ رعیّت محروم نماند.

دوازدهم آن که ناطق باشد تا به‌احکام تلفظ تواند کرد.

این است شرایطِ امام که در اصول مذکور است. و فقها گفته‌اند اگر کسی که این شرایط در او موجود باشد، یافت نشود، مثلاً هیچ قریشی نیست که در او این شرایط باشد و مردم محتاجند به‌امام، و به‌استیلا کسی فرا گیرد او سلطان باشد.

آیا امام ممکن است از عجم باشد؟

امام بغوی رحمه‌الله در کتابِ «تهذیب» گفته که اگر از اولادِ اسماعیل

(۱) م. و قیام به‌امور ملک تواند نمود.

کسی نباشد که در او شرایط موجود باشد، والی سازند کسی را که مستجمعِ شرایط باشد از عجم. و مراد از عجم اینجا مقابل عرب است، پس تُرکْ داخل عجم باشد. و اگر دو کس یافت شوند؛ عالمی فاسق و جاهلی عادل، جاهلِ عادل اولیٰ است به‌امامت. و شرط نیست که امام معصوم باشد، و نه آن که قریش هاشمی باشد، خلاف مر روافض را.

امام ابوحفص نسفی رحمه‌الله در «مجمع العلوم» گوید: «سزاوار آن است که امام ظاهر باشد نه پوشیده، چنانچه شیعه گویند که او مختفی و منتَظَر است، و باید که از قریش باشد، و جایز نیست از غیرِ ایشان، و مخصوص نیست به‌اولادِ هاشم و نه به‌اولادِ علی، و شرط نیست که امام معصوم باشد و نه آنکه افضلِ اهلِ زمان خود باشد. و شرط است که از اهلِ ولایت باشد، و سایس باشد، یعنی صاحبِ سیاست باشد، و قادر بر تنفیذِ احکام باشد، و حفظِ حدودِ دارِ اسلام نماید، و انصافِ مظلومِ از ظالم ستاند. و منعزل نمی‌گردد امام به‌فسق» این است سخن نسفی.

و در علم اصولِ کلام گفته‌اند به‌مجرّدِ آن که این اوصاف در کسی جمع شود امام نیست تا آن زمان که او را به‌امامت نصب کنند، و اهلِ حلّ و عقد با او بیعت کنند. و طرق انعقاد امامت چهار است: (طرق انعقاد امامت)

اول اجماعِ مسلمانان بر امامت او و بیعتِ اهلِ حلّ و عقد از علما و قضات و رؤسا و سایرِ وجوهِ مردم که حضورِ ایشان میسر باشد. و شرط نیست اتفاقِ اهلِ حلّ و عقد در سایرِ بلاد، بلکه هرگاه که خبر به‌اهل بلادِ بعیده رسد، لازم است ایشان را موافقت و متابعت. و متعیّن نیست از برای اعتبارِ امامت عددی از مردم که بیعت کنند، بلکه شرط نیست عدد تا غایتی که اگر متعلق شود حلّ و عقد به‌یک کس که مُطاع باشد در میانِ مردم، کافی است که او بیعت کند تنها از برای انعقادِ امامت. و شرط است که آن جماعت که بیعت می کنند به‌صفاتِ شهود باشند. و شرط است که قبول کند آن کسی که او را امام می‌سازند و بیعتِ او می کنند آن بیعت را، و اگر امتناع نماید از قبول، او را اجبار نتوان کرد، مگر آن که متعیّن (اجماع)

باشد و جز او کسی نباشد که مستحقِ امامت باشد. و جایز نیست نصب دو امامِ در یک وقت، زیرا که حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم فرموده‌اند: اذا بویع للخلیفتین فاقتلوا الآخر منهما ؛ یعنی گاهی که دو خلیفه را بیعت کنند؛ بکشید آخر از آن دو را. مراد آن که بیعت او را باطل گردانید، و اعتبار نکنید. و نیز سببِ جنگ و فتنه می‌گردد. و اگر میانِ هر دو بُعدِ اقلیمی باشد، هم جایز نیست، به‌خلافِ دو پیغامبر یا پیغامبران در یک وقت، زیرا که از فتنه‌ها معصومند. و باید که نصب کند یک کس که امام است در بلاد نائبان و والیان از قِبَلِ خود، بلی اگر میانِ دو شهر یا دو اقلیم بحری باشد که مانعِ وصولِ مضرّتِ هر یک از ایشان باشد به‌دیگری، جایز است تعدّد. و بیعتِ ابوبکر صدّیق رضی الله عنه به‌این طریق منعقد شده که آن اجماع است.

وصیت و تعیین جانشین

طریقِ دوم استخلافِ امامِ سابق کسی را که شرایطِ امامت در او جمع شده باشد. و طریق آن است که عهد کند امام در حیات خود خلافت را از برای دیگری، و امامت عمر فاروق رضی الله عنه بدین طریق ثابت شده که حضرتِ صدّیق در حیاتِ خود او را خلیفه ساخت، و کتابِ استخلاف او نوشت؛ و سر بسته بیرون فرستاد که بیعت کنند کسی را که درین کتاب نام او مذکور است، و جمیع اصحاب بیعت کردند، و حضرت علی مرتضی کرم الله وجهه فرمود که: بایَعْنا مَنْ فی‌الکتابِ وَاِنْ کانَ عُمَر ، یعنی بیعت کردیم آن کسی را که در کتاب است، و اگر چه عمر باشد. و غرض آن که در خلافت هاشمی بودن شرط نیست. و بعد از وفاتِ صدّیق رضی الله عنه دیگر اصحاب تجدید بیعت کردند، با حضرت فاروق رضی الله عنه ، و امامتِ او منعقد شد و طاعتِ او فریضهٔ مسلمانان گشت. و شرط است که امام کسی را خلیفه سازد که شرطهای امامت در او اجمع و اتم باشد، پس اگر مفضولی را خلیفه سازد جایز نیست مگر آن که بدو مستقیم شود، و او حفظِ حوزه بهتر تواند کرد. و باید دانست که مدار در امرِ امامت حفظِ حوزهٔ اسلام است. چون کسی جامع‌تر باشد حفظ حوزه را او به‌امامت احقّ است، و اگر چه دیگر شرایط در دیگران اقوی و اتم باشد. و اگر فرزند خود را یا پدر خود

را امام سازد جایز است، چون شرایط در ایشان موجود باشد. و امامت بمیراث نمی‌باشد.

انتخاب از طریق شوری

سیوم از طرقِ انعقادِ امامت شوری است. و آن‌چنان باشد که امام امر خلافت را در میانِ دو کس نهد، یا زیاده بر آن، که ایشان مشاورت کنند هر که را اختیار کنند امام باشد. و آن همچو استخلاف است، لیکن در این صورت مُسْتَخْلَفْ متعین نیست، و ایشان مشاورت می کنند، و اتفاق بر یک کس می کنند. و شرط نیست رضای غیرِ ایشان و نه اتفاق او، و جایز نیست که اتفاق بر کسی کنند در حیاتِ او، الاّ به‌اذنِ او، پس اگر ترسند که امر بعد از او منتشر گردد، از او رخصت خواهند. و شرط است در معهودٌالیه که خلیفه است، شروطِ امامت از وقتِ عهد به‌سوی او، تا بغایتی که اگر صغیر باشد یا فاسق نزدِ عقد، و بالغ و عَدل باشد نزدِ موتِ عاهد، یعنی امام مستخلف، امام نمی‌گردد، مگر آن که اهل حَلّ و عقد با او بیعت کنند. و اگر خلیفه عزلِ نفسِ خود کند منعزل گردد، و نقل کند خلافت بدان که عهد کرده، و اگر عهد کننده یا خلیفه خواهند که خلافت را نقل بغیر کنند، ایشان را تمکین نکنند. و خلافتِ امیرالمؤمنین عثمان رضی‌اللّه‌عنه به‌شوری ثابت شده، و آن چنان بود که عمر رضی‌اللّه‌عنه بعد از آن که ابولُؤلُؤ او را تیغ زد، امرِ خلافت را در میانِ شش کس نهاد که عثمان رضی‌اللّه‌عنه یکی از ایشان بود، و بعد از وفات عمر رضی‌اللّه‌عنه اصحابِ حلّ و عقد از صحابه بر عثمان اتفاق کردند، و امامتِ او منعقد شد. و خلافتِ امیرالمؤمنین علّی کرم‌اللّه وجهَه همچو خلافتِ امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق رضی‌اللّه‌عنه به‌اجماع اهل حلّ و عقد از صحابه منعقد گشت در مدینه، و طاعتِ او بر تمامِ مسلمانان که در اطرافِ بلادِ اسلام بودند فریضه شد. جماعتی در شام و عراق بیعت نکردند، و مخالفت نمودند و آن مخالفان باغیان بودند، و حق با علّیِ مرتضی بود به‌اتفاقِ تمامیِ امّت. و بعد از آن که علّی‌مرتضی کرم‌اللّه وجهه شهید شد، اهلِ حلّ و عقد با فرزند او امیرالمؤمنین‌حَسن که مستجمعِ شرایطِ امامت بود بیعت کردند، و طاعت او بر تمامی مسلمانان

فرض شد، و مدتِ شش ماه خلافت کرد، و مدت خلافتِ نبوّت بسر آمد، بنا بر آن حدیث که حضرتِ پیغامبر صلی‌اللّه علیه وسلم فرموده: الخلافةُ بعدی ثَلاثونَ سنة ثُمَّ یکَونُ بعدَ ذلک مُلکاً عضَوضاً، یعنی خلافت بعد از من سی‌سال باشد و پس از آن باشد خلافت ملکی که به‌دندان گزند یکدیگر را، و به‌شوکت ستانند آن را. و این پنج را خلفاءِ راشدین گویند که خلافت ایشان به‌اجماع صحابه منعقد شده، و راهِ راستِ شرع و دین در زمانِ ایشان صراطِ مستقیم سلوک شد، و اکثرِ احکام دین و اجماعات در دورِ خلافت ایشان مقرر گشت. واللّه اعلم.

زور و غلبه

طریقِ چهارم از اسباب انعقادِ پادشاهی و امامت، استیلا و شوکت است. علما گفته‌اند که چون امام وفات کند، و شخصی متصدّیِ امامت گردد بی‌بیعتی و بی آن‌که کسی او را خلیفه ساخته باشد، و مردمان را قهر کند به‌شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد بی‌بیعتی، خواه قریشی باشد و خواه نه، و خواه عرب باشد یا عجم یا ترک، و خواه مُسْتَجْمِعِ شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل، و اگر چه آن مستولی بدین فعل عاصی می‌گردد. و چون بواسطهٔ سطوت و استیلا جایِ امام گرفته، او را سلطان گویند، و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد. واللّه اعلم.

فصل دوم در معنی سلطان: سلطان در عرفِ شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد به‌حکم شوکت و قوت لشکر. و علما گفته‌اند: واجب است طاعتِ امام و سلطان در هر چه امر و نهی کند مادام که مخالفِ شرع نباشد، خواه عادل باشد خواه جایر. و واجب است نصیحت او و به‌حسبِ قدرت، و جایز است که گویند او را خلیفه و امام و امیرالمؤمنین و خلیفهٔ رسول‌اللّه صلی‌اللّه علیه و سلم، و جایز نیست که او را خلیفة‌اللّه گویند.

رزق امام و سلطان

در کتاب «صنوان‌القضا و عنوان‌الافتا» تألیفِ امام محمدبن محمدبن اسماعیل‌الخطیب الاسفورقانی الحنفی آورده که جایز است امام و سلطان را که رزقِ خود را فراگیرد از بیت‌المال. زیرا که «ابوبکر صدیق رضی‌اللّه‌عنه» چون

خلیفه شد، فرمود: «قوم من می‌دانند که حِرفتِ تجارتِ من عاجز نمی‌آمد از مؤونت اهل و عیالِ من، و من به‌امرِ مسلمانان مشغول گشتم، و زود باشد که آلِ ابوبکر بخورند از این مال.» و در روایتی دیگر آمده که ابوبکر رضی‌الله‌عنه فرمود: «شما مرا مشغول گردانیدید از تجارت خود، پس از برای من چیزی مقرر گردانید.» پس صحابه برای او هر روز دو درهم مقرّر کردند. و در بعضی روایات آمده که سه درهم مقرر کردند. و در بعضی روایات آمده که ابوبکر و عمر رضی‌الله عنهما کفایتِ خود را از بیت‌المال مقرر کردند آنچه ضرورت ایشان باشد. و روایت کرده‌اند که امیرالمؤمنین علی کرم‌الله وجهه مقدارِ کفایت خود و اهل و عیال[1] از بیت‌المال فرا می‌گرفت، زیرا که محبوس از برای حقّ عامّه بود، و حبس از برای حق عامه از اسباب لزوم نفقه است از بیت‌المال. این است ارتزاق خلفا در عهد اول، و امّا در وقت ما سلطان را می‌رسد که فراگیرد از بیت‌المال آن چیزی که شوکتِ سلطنتِ او بدان قائم گردد. در کتاب «صنوان الافتاء حنفیه» آورده[2]، که جایز است امام را که فراگیرد از بیت‌المال اسپانِ فراوان و غلامان و خانهٔ گشاده[3] و آنچه کافی باشد او را از نفقه و کسوت، و همچنین از برای عیال خود، و ملازمان خود. و اعتبار مؤونت امام و سلطان در زمان ما همچو اعتبارِ مؤونتِ حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم و خلفاء راشدین نیست، زیرا که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم منصور بود بَرُعب، و اسلام تازه و طری بود در زمان خلفاء راشدین، و مردمان از ایشان می‌ترسیدند از برای بقاء اثرِ نبوّت در وقت ایشان، و امروز متغیر شده کارها، و دلها از جای خود گشته در زمان ما. پس اگر امام تکلفات در خانه و اسباب و اسپان و غلامان نکند میان مردمان، و بر سیرت خلفاء راشدین زندگانی در امرِ معاش کند، مردمان او را اطاعت نکنند، و امور مسلمانان معطل شود. این است سخن او.

عمل ابوبکر و عمر در برداشت حقوق از بیت‌المال

(۱) م. و کفایت اهل و عیال.

(۲) م. در همان کتاب صنوان الافتاء حنفیه که مذکور گشت نیز آورده.

(۳) م. خانه و حوالی گشاده.

و در «انوارِ شافعیه» گوید: اگر امام یا سلطان فقیر باشند پس ایشان را می‌رسد که قدرِ کفایت خود از بیت‌المال ستانند. و معتبر کفایتِ مثلِ او است از خانه‌ها و جامه‌ها و اولاغان آنچه لائق به‌حال او باشد. و اگر امام غنی باشد و اِبا کند از امامت مگر به‌عوضی، او را می‌رسد که قدر اجرتِ مثلِ خود از بیت‌المال ستانَد. پس ظاهر شد که به‌اتفاقِ مذهبین، سلطان را می‌رسد که از بیت‌المال مقدار کفایتِ خود ستاند، برحسب آنچه لایق به‌حال او باشد. این است معنی سلطان و بیانِ معیشت او در شرع، والله اعلم.

فصل سیوم، در معنی وزیر: در شرع: وزارت را از «وَزَر» گرفته‌اند و وِزْر سنگینی باشد در لغت، و مناسبتِ نقل آن که کسی که متحمّل بارِ وزارت شده، کارِی سنگین را تحمّل نموده، و بارِی ثقیل بر دوش گرفته.

معنی وزارت

و وزارت در شریعت عبارت از نیابتِ سلطنت و خلافت باشد. و کسی که صاحبِ ولایت عامه که امام یا سلطان است او را نائب خود سازد در رتق و فتق مهمات و با او در مصالح امور مصلحت اندیشد، او را وزیر گویند. و اصلِ مشروعیت وزارت آن است که حق تعالی در قرآن می‌فرماید از زبان دعای موسی صلوات‌الله‌علیه: و اجْعلْ لِی وَزیراً مِن أهلی[1] و در احادیث آمده که ابوبکر و عمر رضی‌الله عنهما وزیرانِ حضرتِ پیغامبر بودند صلی‌الله‌علیه وسلم. امام اقضی القضاة ابوالحسن الماوردی در کتابِ «احکام سلطانی» گفته: وزارت دو قسم است؛ وزارتِ تفویض و وزارتِ تنفیذ.

معنی وزارت تفویض

اما وزارت تفویض آن است که سلطان وزیر سازد کسی را که تدبیر امور را مُفَوّض به‌رأی او سازد، و اِمضای کارها را به‌اجتهاد او بازگذارد. و شرط است که وزیر تفویضی را شرایطِ امام حاصل باشد، غیرِ شرطِ قرشیّت، و باید که از اهل کفایت باشد در آن چیزی که توکیل می‌کند به‌سوی او از حرب و خراج. و شرط است در تفویض که سلطان لفظی گوید که مشتمل بر دوشرط باشد،

(۱) سورهٔ طه: آیهٔ ۲۹.

یکی عموم ولایت و یکی نیابت، و این بدان حاصل می‌شود که گوید: در گردنِ تو افکندم آنچه مرا می‌رسد که آن کنم از امورِ پادشاهی، بدان که تو کنی آن را به نیابت از من. یا آنکه گوید: ترا نائب خود ساختم در آنچه مرا می‌رسد که آن کنم. و چون وزارتِ وزیر تفویضی صحیح گردد، باید که امور را به‌عرض پادشاه رساند، و تدبیراتِ پادشاه را امضا کند. و مر وزیر تفویضی را رسد که تفویضِ مناصبی که پادشاه را می‌رسد که تفویض نماید او کند. و هر تصرف که او در مملکت به نیابتِ والی کند مُنفذَ باشد. و امراءِ بلاد و حکام و قُضات و سایر ارباب مناصب را تواند که نصب کند و عزل نماید. و هر چیز که از امام صحیح است از وزیر تفویضی صحیح است، الّا سه چیز: اول عهد امامت به‌غیر، و استعفاء امت از امامت، و عزلِ کسی که سلطان او را والی ساخته باشد. و وزیر را نمی‌رسد که وزارت را بعد از خود به‌دیگری تفویض کند، و نه آن که عزل کند کسی را که امام او را نصب کرده باشد، والله اعلم.

معنی وزارت تنفیذ

قسم دوم از وزارت، وزارتِ تنفیذ است. و آن آن است که نظر در امور مقصور بر رأی امام باشد و تدبیر او، و وزیر میانِ پادشاه و میان رعایا و والیانِ ممالک هم‌چو سفیر باشد، که پیغامِ پادشاه بدیشان رساند، و انفاذ کند آنچه پادشاه فرماید، و امضا کند آنچه پادشاه حکم کند. و شرط نیست در این وزیر حُرّیّت و علم و اسلام و معرفت به‌امر حرب، لیکن شرط است در او امانت و ذکورت و صدق لهجه و قلّتِ طمع تا رشوت نستاند، و ذکا و فطنت، و آن که اصلاح کند آنچه میان او و میان مردم باشد از دشمنی و کینه، و باید که از اهل اهوا[1] و بدعت نباشد.

فرق بین وزیر تفویض و وزیر تنفیذ

و فرق میان این دو وزیر از چند وجه است، و آن آنکه جایز است وزیر تفویض را مباشرت حکم و نظر در مظالم، و می‌تواند که تفویض والیان را بسرِ خود کند، و متفرد[2] شود به‌کشیدن لشکر و تدبیر جنگها و آن که تصرف کند در

(۱) م. هوا.
(۲) م. منفرد.

اموال بیت‌المال به‌دادن و ستدن. وزیرِ تنفیذ را جایز نیست که بر سرِ خود این کارها کند تا پادشاه نفرماید. و پادشاه را می‌رسد که دو وزیر تنفیذ نصب کند. امّا وزیر تفویض اگر هر یک را عموم تصرف دهد در امورِ مملکت جایز نیست، و اگر هر دو را شریک سازد در نظر کردن در امور، و اِفراد نکند یکی را از آن دو به‌استقلال، صحیح باشد. و وزارت این هنگام در میان هر دو مشترک باشد. و ایشان را رسد که تنفیذ امور کنند به‌اتفاق، و چیزی که در او اختلاف کنند موقوف باشد به‌رأی امام. و اگر ایشان را شریک نسازد در نظر کردن در امور، و اِفراد کند هر یکی را بدان که دیگری را در او نظر نباشد، مثل آن که یکی را وزارت بلاد مشرق دهد و یکی را وزارت بلاد مغرب، یا یکی را وزیر بر حرب سازد و دیگری را بر خراج، صحیح باشد. والله اعلم.

فصل چهارم، در معنی امیر در شرع: امیر در عرفِ شرع عبارت از کسی است که امام یا سلطان او را نصب کند در بلده‌ای از بلادِ اسلام به‌ایالت و حکومت. فقها گویند: چون امیر گرداند امام کسی را بر اقلیمی یا بر شهری پس امارتِ او یا عامّه است یا خاصّه.

معنی امارت عامه

امّا امارتِ عامّه آن است که تفویض کند به‌سوی او ولایت بر جمیع اهل آن بلاد، بدان که بگوید: تفویض کردم به‌سوی تو فلان ناحیه را که تو امیر باشی بر اهل آن، و نظر کنی در آنچه متعلق است بدان بلاد. و این نصبِ امیر، عزلِ وزیر نیست از تفحّص و مراعاتِ اهل آن بلده. و اگر وزیر را بعد از امیر نصب کنند، عزل آن امیر نباشد. و امیر را رسد که نظر کند در تدبیرِ لشکرها و ترتیبِ ایشان در نواحی و تقدیرِ ارزاقِ ایشان، اگر امام خود تقدیر نفرموده باشد. و او را رسد نظر در احکام و تفویضِ قضات و حکام و ستدنِ خراج و قبضِ صدقات و تفویضِ عملها به‌عمّال در آن بلده، و حمایتِ حریمِ مملکت و راندنِ دشمنان از آن، و مراعات شرع و دین بی‌تغییری و تبدیلی، و اقامتِ حدود الله و حقوقِ آدمیان، و امامت در جمعه و جماعت، و خلیفه گذاشتن. و وزیرِ تفویض را عزل او نرسد،

اگر امام او را امیرگردانیده باشد. و نرسد وزیر را که نقل کند او را از آن بلده به‌بلده‌ای دیگر. و اگر وزیر خود تفویض امارت به‌او کرده باشد، پس اگر به‌فرمودهٔ امام کرده باشد، همچنان او را عزل او نرسد. و اگر از پیش خود تفویض کرده باشد یا اطلاق کرده باشد او را، عزل او می‌رسد. و استبدالِ او به‌دیگری می‌تواند کرد، و نقل می‌تواند کرد او را به‌ناحیه‌ای دیگر. واللّه اعلم.

در بیان امارت خاصّه

و اما امارتِ خاصّه آن است که امیر را بر تدبیرِ لشکر مخصوص سازند، و سیاستِ رعیت و حمایتِ بیضهٔ اسلام و راندن دشمنان از حریم مملکت. چنین امیر را نرسد که تعرّض به‌قاضیان و حُکّام نماید، و خراج و صدقات نتواند ستد. و اقامتِ حدود که محتاج است به‌اجتهاد بنابر اختلافِ فقها در آن، یا محتاج باشد به‌بَیّنه از برای انکارِ خصم، و اگر محتاج به‌بَیّنه نباشد بنا بر ظهور، یا امری اجتهادی نباشد، پس اگر در حقوق اللّه باشد، همچو حدّ زنا که جَلد است یا رَجم، پس او را حق است به‌استیفاء آن. و اگر از حقوقِ آدمیان باشد، همچو قصاص و حدّ قذف، پس اختیار از آنِ صاحب حق است، اگر رفع به‌امیر کند امیر را حق باشد در استیفا، و اگر رفع بر قاضی کند قاضی احق باشد. واللّه اعلم.

تتمة المقدمه

در بیان مجملاتِ اموری که واجب است بر امام و سلطان مِنْ حیثُ الامامةِ والسلطنةِ:

بدان ایّدک الله بالتأییداتِ الربّانیّه که تولیّ امامت فرض کفایت است، که اگر هیچ یک از مستجمعانِ شرایط امامت بدان اقدام ننماید، همگنان عاصی شوند. و اگر یک مستحق بدان قیام کند، عصیان از مسلمانان ساقط شود[1]. و اگر مستجمع شرایط نباشد مگر یک کس، متعین گردد آن یک شخص، و بر او فرض عین باشد، و لازم باشد او را طلبِ آن کردن، اگر مردم او را بدان نخوانند.

و چون نصب کنند او را به‌امامت، یا به‌شوکت که از اسبابِ انعقادِ امامت

---

(۱) م. از مسلمانان بوجود او ساقط گردد.

است مستولی شود بر بلادِ اسلام —و او را سلطان گویند— در عرف فقها بر او ده چیز واجب است، از آن حیثیت که امام است یا سلطان.

واجبات بر سلطان

واجب اول بر امام یا سلطان آن است که حفظِ دین نماید بر اصول آن که مستقر و معین شده، و آن چیزی که اجتماع کرده‌اند بر او سلفِ امّت.

واجب دوم آن که انفاذ کند احکام خود را در میان جماعتها که در منازعت باشند، و قطع خصومات ایشان کند تا عدالت او عام شود میان مسلمانان.

واجب سیوم آن که حمایت بیضهٔ اسلام کند و دشمنان را از حریم ممالکِ اسلام براند، تا مسلمانان را تصرف در معایش و ارزاق آسان گردد، و در سفرها تردّد به‌امن توانند نمود.

واجب چهارم آن که اقامت حدود کند تا محارم حضرت حق سبحانه و تعالیٰ محفوظ و محروس ماند.

واجب پنجم آن که محکم گرداند مداخل کفّار را به‌بلادِ اسلام —که آن را ثغور گویند— و مردمانِ قوی را بر ممالکِ که مظنّهٔ دخولِ کفار باشد نصب کند، تا آن را نیکو محافظت نمایند.

واجب ششم آن که مجاهده کند با کسی که معاندت می‌نماید با اسلام بعد از آن که دعوت کند ایشان را تا آن زمان که تسلیم شوند، یا مصالحت کند با ایشان.

واجب هفتم آن که جمع گردانَد مال فیء و صدقات و خُمس غنایم را.

واجب هشتم آن که تقدیر کند عطای مستحق در بیت‌المال، بی‌اسراف و بی‌تقتیر یعنی به‌اندازه دهد، زیادت نگرداند و کم ندهد.

واجب نهم آن که طلبِ کفایتِ مهمّات ممالک به‌امینان نماید و تفویضِ مهامِّ شرعیه مثل وزارت و امارت و قضا و احتساب به‌مردمان نماید که ایشان را ناصح و امین داند.

واجب دهم آن که بنفس خود مباشرت کند اطلاع بر امور را، و تفحّص احوالِ همهٔ طوائف نماید، تا مُنْتَهِض شود از برای سیاست ائمه و حراست امّت.

این است مجمل واجبات بر امام و تمامی ابوابِ کتاب تفصیل این مجملات است، چنانچه بر ناظر در ابواب کتاب این معنی واضح خواهد بود. و چون حفظ دین بر اصولِ مستقّره و آنچه سلف بر آن اجتماع کرده‌اند، بی‌علم و اجتهاد و فتوایِ مفتیان که ایشان را استحقاقِ افتا باشد میسر نیست، لا جرم تقدیم این امور که موقوفٌ علیهِ اعمال است مناسب نمود، والتکلان علی‌الله المهیمن ـ المعبود.

باب اول

در بیان کیفیت حفظ شریعت و معنی اجتهاد و تعیین شیخ‌الاسلام و نصب مفتیان و شرائط ایشان.

و این باب مشتمل بر هفت فصل است:

فصل اول در معنی شریعت: بدان ایدک‌الله تعالی که شریعت محمد صلی‌الله علیه و سلّم عبارت از طریقه‌ای است که حق تعالی وضع فرموده از جهت اُمت حضرت محمد رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلّم که خاتم پیغامبران است که آن طریقه مشتمل است بر اصول و فروعی که هرکس که بدان اصول اعتقاد نماید و بدان فروع عمل کند اهل صراط مستقیم باشد، و از اصحابِ نعیمِ مقیم گردد.

معنی دین و ملت

و او را به‌چند اعتبار چند لقب است. بدان اعتبار که مردمان او را خاشع و خاضع شده‌اند او را دین گویند، زیرا که معنیِ دین خضوع است. و نیز شاید که او را دین از آن جهت گویند که مشتمل است بر سیاست و تدبیر صلاح نفس. و دین به‌معنی سیاست آمده، چنانچه حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم فرموده: الکَیِّسُ مَنْ دَانَ نَفسَه و عَمِلَ لِما بعد الموت، یعنی عاقل کسی است که سیاست کند نفس خود را و عمل نماید از برای پس مرگ. شاید که او را دین از آن جهت گویند که مشتمل بر حکمِ جزاست، و مدارِ شریعت برجزاست، در اعمال و در معاد. و دین به‌معنی جزا بسیار وارد شده، همچنانکه حق تعالی می‌فرماید:

مـالـک یـوم الدین [۱] یعنی خداوندِ یوم جزا. و شاید که جهت آن او را دین گویند که احکام او تدوین یافته، و حضرت حق جل و علا اصول و فروع آن را در کتاب مجید وحی فرموده، و حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم قواعد و اصول آن را تعلیم و تلقین امّت فرموده و بدان اعتبار که خلائق بر آن اجتماع نموده‌اند، و موجب اجتماع و الفتِ امّت گشته، آن‌را ملّت گویند. یا بواسطه آن که آن‌را املا کرده‌اند بر مردمان آن‌را ملّت گویند. و به‌اعتبار آنکه همچو آبشخوری است که هر طائفه از زلال او نصیب می‌یابند، و علوم و اعمال آن‌را جهت منفعت همچو آب که از آبشخور بردارند، کار می‌فرمایند، آن‌را شریعت می‌گویند، و شریعت در لغت آبشخور است. و به‌اعتبار آنکه اظهار کرده‌اند آن‌را بر مردمان، شرع می‌خوانند، زیرا که شرع در لغت اظهار است. این است حقیقتِ طریقتِ شریعت. و بعضی احکام اصول و فروع و آنچه تمامی مردمان بدان مأموراند، از احکام دین، آن را شریعت گویند. و خواصِ آداب و عزایم که مخصوصان آن‌را کار می‌فرمایند به‌طریقت موسوم سازند. و نتایجِ اعمال و دقائق احوال که بعد از اقدام به‌آداب و عزایم حاصل شود، آن‌را به‌اسمِ حقیقت مخصوص سازند. و این مجموع دین و شرع باشد. و در مواقع استعمالاتِ الفاظ گاه باشد که التباس افتد، و عوام پندارند که مگر طریقت و حقیقت وَرای شریعت است به‌معنی اعم؛ و حال آنکه کسی که مقابله میانهٔ این اقسام پیدا کند، شریعت بر بعضی از شرع اطلاق کند، و هر سه را شریعت گوید به‌معنی اعم. و التباسات در الفاظ موجب قدح در معانیِ حقیقی نشود، نزد کسی که بر مقاصد مطلع باشد، والله تعالی اعلم.

معنی حقیقت و طریقت و شریعت

فصل دوم، در بیان وجوب حفظ شریعت بر پادشاه: بـدان ایـّدک‌الله تعالی مراد از حفظ شریعت نسبت با عامهٔ مردمان آن است که بر محافظت احکام آن اقدام نمایند، و به‌اوامر او خود را مأمورسازند وعمل نمایند و از نواهی آن منتهی گردند و شرع را قُدوه و پیشوا دانند. اما در این باب مراد از حفظ شریعت اهتمام نمودن حاکم و

تعهد حکومت بر حفظ شرع

(۱) سورهٔ حمد: آیهٔ ۳.

پادشاه‌است بدانکه قوانین او در میان امت مرعی و محفوظ باشد، و در اصول و فروع او به هیچ نوع خلل نیاید، تا بواسطهٔ آن محافظت، پادشاه را توان گفت که عادل است، چون نوامیس الهی را محفوظ داشته و به‌رعایت احکام آن چشمِ ترقب گماشته است. و این حفظ و رعایت بر پادشاه واجب است و اگر ترک کند آن‌را، عاصی و آثم گردد. و بیان این سخن آنکه آدمی مدنی‌الطبع است، یعنی در تعیّشِ خود محتاج است به‌اجتماع بنی‌نوع که ایشان متعاون و متشارک باشند، و چون قوت شهوی و غضبی داعی به‌جور و اختلافند، لابد است از عادلی که رفع جور نماید. و عادل کسی است که مناسبت و مساوات پیدا کند میان چیزهای نامتناسب، و عدل کسی را میسر شود که بر طبیعت وَسَط واقف باشد. و تعیین کنندهٔ وسط شریعتِ الهی است. پس واضعِ عدالت شرع باشد. و در اجرای احکام شرع و حفظ قوانین کلیّهٔ او که موجب بقای نوع است احتیاج به‌شخصی افتد که به‌تأیید الهی ممتاز باشد، و به‌تدبیر و شوکت و استیلا موصوف باشد، تا نفوس او را طاعت کنند و او قوانین شرع را محافظت کند، و آن شخص پادشاه باشد. و در هر روزگار و قرنی به‌صاحب شریعت احتیاج باشد زیرا که یک وضع کلی که صاحب شریعت آن را به‌وحی الهی مقرر گرداند اهل ادوار بسیار را کفایت کند. اما در هر روزگاری عالَم را مُدَبّری باید، چه اگر تدبیر منقطع شود، نظام مرتفع گردد و بقای نوع بر وجه اکمل حاصل نگردد. پس مُدَبِّرِعالَم که پادشاه است، لابد باشد او را از حفظ شریعت و مردمان را به‌اقامت مراسم آن تکلیف کردن، و او را به‌حکم مجتهدان، ولایتِ تصرف در جزویات مستنبطه از کتاب و سنت باشد بر حسب مصلحت هر وقت و روزگاری.

عدالت واقعی در گرو اجرای احکام شرع است

و از اینجا مستفاد گشت که اگر پادشاه حفظ شریعت نکند در نظام نوع انسان خلل پیدا شود، و آن خلل نه بواسطهٔ آن باشد که شریعتِ الهی به‌حفظِ نوع وفا نمی کند بلکه بواسطهٔ تقصیر پادشاه باشد که حفظ شریعت ننموده. پس خدای تعالی پادشاه را در ترکِ حفظِ شریعت به‌گناه تمامیِ آدمیان مؤاخذت فرماید، زیرا که اگر او به‌حفظ شریعت اقدام نمودی، در نوع انسان عدالت قائم

شدی، و اقامتِ شریعت همه را بر صراط مستقیم قائم گردانیدی. و بدین معنی اشارت فرموده حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه وسلم در کتابتی که به کسری و قیصر نوشته، چه در آنجا نوشته که به‌اسلام درآیید و اگر نه گناه تمامی رعیت در گردن شماست. پس اگر پادشاه در حفظ شریعت تقصیر نماید، در قیامت حاملِ گناهانِ تمامی رعیت باشد، بی‌آنکه از گناهان رعیت چیزی کم شود. پس هیچ امر پادشاه را ضرورت‌تر از حفظ شریعت نباشد، زیرا که در ترک، کمال اثم و عصیان او را لازم می‌آید والله اعلم.

فصل سیوم، در بیان کیفیت حفظ شریعت من حیث العلم و تعیین شیخ الاسلام:

چون شرع عبارت از علم و عمل است، پادشاه را گزیر نباشد در حفظ شریعت از اقدام به‌اموری که علم شرع بدان محفوظ ماند و التزام اعمالی که عمل شریعت بدان محفوظ ماند.

اما محافظت اموری که علم شرع بدان محفوظ ماند؛ اول آن است که در ممالک خود احتیاط نماید و بعد از تفحص و تفتیشِ تمام، شخصی را که اعلم علمای ممالک پادشاه باشد در علوم شریعت پیدا کند، و در تحقیق آن که او اعلمِ علما است در علوم شرعیّه او را تأمّلی و اختباری تمام باید.

و در این زمان تحقیق چنین عالِم در غایت صعوبت باشد، زیرا که اکثر علما در این زمانه فلسفی طبیعت شده‌اند، و بواسطهٔ کثرتِ تتبّع علومِ فلاسفه قوّتی در بحث پیدا کرده، و اگر کسی در علوم شرعیّه تعمّقی تمام کرده و اصول و فروع آن‌را دانسته و استحضار نموده، گاه هست که در علوم فلسفی او را مهارتی نیست، و در بحث و اتقانِ سخن و آرایشِ آن، قوّتِ مجادله با متفلسفان ندارد، و چون پادشاه در صدد تحقیق اعلم درآمد، متفلسفان بواسطهٔ حُبِّ تعیّن، خود را در پیش افکندند و در بحث خودنمائی بجا آوردند و بر پادشاه و جماعت ممیّزان حق را پوشانیدند، و خود را دانشمند فرا نمودند. و حال آن که منفعت علم ایشان که اهل تفلسفند اصلاً به‌مسلمانان نمی‌رسد، بلکه اسلام را ضرر می‌رساند.

هشدار از نفوذ متفلسفان

فی‌الجمله طریق تحقیق این است که پادشاه ملاحظه فرماید که از دانشمندان مشهور مملکت او کیست که به‌مزید اتقان در علوم شرعیّه شهرت دارد، و طلبهٔ علم او را به‌اتقان آن مسلم می‌دارند، و استفادهٔ آن علوم از او می‌کنند، و اکثر اوقاتِ او به‌مطالعه و مدارسه و مذاکرهٔ آن علوم صرف می‌شود، و کسی در احاطهٔ او به‌اطراف علوم شرعیّه سخنی ندارد؟ و اگر در مملکتِ او چند کس چنین باشند احتیاط نماید که از ایشان کدام به‌ورع مشهورتر و از خیانت و طمع دورتراند، او را اختیار کند؛ و اگر چه در علم کمتر از خائنِ طامع باشد. و اگر چند کس به‌وصف امانت و ورع مشهور باشند از ایشان کسی اختیار کند که او را خبرت به‌امور عرف زیاده باشد، و به‌مزید کیاست و رشد در مهمات اختصاص زیاده داشته باشد. و اگر درین صفات هم برابر باشند کسی که او را جرأت و جلادت و شفقت و دینداری بیشتر باشد، و به‌مصالح و مفاسد امور خبیرتر باشد، و چنین شخصی اگر چه نایاب است و وجود او حکم وجود عنقا و کیمیا دارد، چون بیابد مدار امور اسلام را به‌رأی او منوط سازد.

ضوابط در تشخیص اعلم علما

و امیرالمؤمنین عمربن‌الخطّاب رضی‌الله‌عنه چون متصدّی امر خلافت شد، فرمود که این کار را درگردن من انداختند، و من خود را درین امر بی‌مشاورت و مصلحت علما مستقل نمی‌دانم. و امیرالمؤمنین علّی را رضی‌الله‌عنه جهت اعانت در انفاذ احکام اجتهادی تعیین فرمود. و او در آن عصر از جملهٔ اعلم‌علمای صحابه بود، و هیچ امر بی مشاورت او نکردی.

پس واجب باشد پادشاه را که بر مسند امامت متمکّن شده که اختیار سیرت خلفاء راشدین کند و مناط امور را به‌رأیِ اعلمِ‌علما مفوّض دارد. و چنین شخص را که پادشاه، امور اسلام و شریعت درگردن او اندازد، در عبارت مُحدثان[1] و اهل این اعصارِ قریبه شیخ‌الاسلام گویند، زیرا که او بواسطهٔ اعلمیّت؛ اهل اسلام را شیخ و پیشواست. و باید که پادشاه چون اعلم را به‌منصب شیخ‌الاسلامی

شیخ‌الاسلام

(۱) م. اضافه دارد: «یعنی نوپدید آمدگان».

مقرر سازد، او را به‌مصاحبت و خدمت و ملازمت خود مکلّف ندارد، که مصاحبت و ملازمت پادشاهان علی‌الدوام رونق علما ببرد، و وقت ایشان‌را پریشان سازد. و وعید بسیار در احادیث وارد شده از برای علما که مصاحب پادشاهان باشند.

صدر

اما باید که جماعتی از ارباب علم هم در ملازمت پادشاهان باشند که از مراتب علما او را خبردارگردانند، و به‌مثابت وسایط باشند میان اهل علم و شرع و پادشاه، و ایشان‌را «صدور» گویند. و در صحیح بخاری روایت کنند که قُرّا که آن‌روز اهل علم ایشان بوده‌اند، اصحاب مجلس عمربن‌الخطاب بودند و واسطهٔ میان مردم و خلیفه می‌شدند، و مهمّات مردم را عرض می کردند، و امروز چنین کس را «صدر» گویند، و وجود او ضروری است، زیرا که لابد است که پادشاه ارباب استحقاقات مناصب شرعیّه و اصحاب ارتزاقات را بشناسد، و اگر صدر نباشد آن شناختن دشوار میسر می‌گردد. و «صدر» فی‌الحقیقه «نقیب» علماست، و واسطهٔ اثرمنافع پادشاهان به‌علما و خدّام شریعت.

موقعیت شیخ‌الاسلام در برابر دولت

و باید که پادشاه شیخ‌الاسلام مذکور را تعظیم تمام نماید، و در وظایف تکریم او دقیقه‌ای نامرعی ندارد. او را بعد از آزمودن بر جمیع امور شرع امین مطلق داند، و هر مصلحت از مصالح اسلام که بر پادشاه عرض کند، در امضای آن اصلاً توقف ننماید، و جمیع عساکر و ارکان دولت و متصدّیان مهمّات مملکت را به‌امضای رأی شیخ‌الاسلام مأمور و مکلّف دارد، و اگر در امضای رأی شیخ‌الاسلام از ارکان دولت خلافی ظاهر شود، بدان مؤاخذت بلیغ نماید، و سیاست تمام کند، و اهمال در این سیاست اصلاً تجویز نکند تا وقع و شوکت شیخ‌الاسلام در دلها تمام شود. و باید که معیشت شیخ‌الاسلام از جهتی مقرر گرداند که بی‌تکلّف و زحمت و حمل مشقت و مؤونت صرف وقت درکسب بدو واصل شود، و از محلّی باید که تعیین کند که شیخ‌الاسلام را مراجعت به عمّال دیوان و وزرا نباید کرد، بلکه باید که در امور مالی و اکتساب جاهی شیخ‌الاسلام را اصلاً مظنّهٔ مراجعت به‌ارکان دولت و وزرا نباشد. زیرا که احتیاج علما موجب مداهنت ایشان می‌گردد، و چون

احتیاج منقطع شد، از مداهنت فراغت حاصل آید. چون چنین عالِمِ متدین رشید بی‌طمع از جانب پادشاه در امور حفظ علم شریعت متمکّن شد و پادشاه صلاح حفظ علوم شریعت بدو رجوع کرد، و از عهدهٔ آن بیرون آمد مادام که از صلاح چنین مرد بیرون نرود در امور متعلقه به‌منصب او و آنچه مایحتاج حفظ علوم شریعت باشد، برحسب اشارت او مرتّب سازد.

چو عالِم زشه صاحب اکرام شد میان کسان شیخ‌الاسلام شد
چو شیخی در اسلام پیدا شود علوم شریعت مهیا شود
نه شیخی کز اسلام بی‌بهره است در اسلام شیخی چنین شهره است

وظایف شیخ‌الاسلام

بیان اعمالی که شیخ‌الاسلام را در حفظ علوم شریعت باید نمود: چون تکفّل حفظ علوم شریعت از پادشاه به‌شیخ‌الاسلام راجع شود، و او در آن مسند تمکّن یابد، باید که تفحّص حال علمای مملکت نماید، و مراتب علم و ذهن و طریق تعلیم و قوّت اجتهاد و افتا و تدریس ایشان را اختبار تمام کند، و احتیاط نماید که هر کس از ایشان مناسبت به کدام علم از علوم شرعیّه دارند، و تعلیم و تفهیم آن علم بهتر می‌توانند نمود، هر یک را به‌تعلیم و تفهیم و تدریس آنچه بهتر می‌دانند، و در تعلیم آن مهارت بیشتر دارند، مقرر فرماید.

نظارت در کار مدارس

دیگر اختبار حال طلبهٔ علم کند، و هر کسی که او از جملهٔ طالبان علم باشد اختبار مرتبهٔ تحصیل او و مناسبت ذهن او با علوم به‌وجه کامل بنماید، و میل و رغبت ایشان را درین مناسبت مدخلی تمام باشد. پس بعد از این اختبار ایشان را بر مدرّسان مُوزّع گرداند. و چنانچه پدر مشفق پیوسته از معلّم فرزندِ عزیز التماسِ اهتمام در شأن فرزندان می کند، شیخ‌الاسلام باید که از مدرّس نسبت با طلبه که تعلیم ایشان در عهدهٔ او کرده بنماید. و هر اندک زمانی به‌حال هر مُدرِّس و طلبهٔ او مراجعت کند، و مُعیدان را مقرر سازد که با طالب علمان اعادت درسها می‌نمایند، و امتحان ایشان زود بزود کند، تا ایشان در ترقی سعی کنند. و چون امتحان کند، و در ایشان اثر ترقی فهم کند، در اعزاز ایشان مبالغت کند. و البته ایشان‌را به‌مزید وظیفه یا انعامی و توفیری از قبل پادشاه

مخصوص سازد، به‌مرتبه‌ای که طالبان علم از آن منافست کنند و در ترقی و یافتن آن منفعت ساعی باشند. و اگر بعد از امتحان قصوری یا وقوفی یابد، از سبب آن قصورسؤال کند، و درکشف آن مبالغت نماید. و اگر سبب، تقصیرِ مدرّس و مُعید بوده باشد در تعلیم و اعادت ایشان را، به‌ترک تعلیم و مساهلت در آن،مؤاخذهٔ شدید نماید، بلکه به‌استرداد وظیفه و تعزیر و ایذا ممتحن سازد، تا اهمال در حق طلبه ننمایند. و اگرسبب آن، تقصیرِ طالب علم بوده باشد، اولاً او را به‌لطف ارشاد کند، و بر طلب ترقی تحریض نماید؛ و اگر اهمال مکرر شود زجرکند، و اگر اصرار نماید از وظیفه اخراج کند. و اگر سبب، قصورِ فهم او باشد، و عدم مناسبت او با آن علم‌که در صدد مطالعه و قراءت آن است، احتیاط را تجدیدکند که به‌کدام علم مناسبت او بیشتر است، او را بدان مدرّس سپاردکه آن علم را تعلیم می‌کند.

علوم شرعیه

و نزد علما علوم شرعیّه معلوم است که کدام است. و علی‌الاجمال علوم شرعیّه سه قسم است:

قسم اول آنکه او را علم شرع گویند، و آن حدیث و تفسیر و فقه است.

قسم دوم آنکه آن را علوم شرعیّه گویند بواسطهٔ آن‌که شرع را بدو توقف است، و آن نسبت با علوم شرع اصول است، و آن دو علم است: علم اصول کلام و علم اصول فقه و خلاف.

قسم سیوم آنکه تعلّم این علوم بواسطهٔ آنکه شریعت عربی است وکتاب و سنت بر آن زبان وارد شده، بدو موقوف است، و او به‌مثابهٔ آلت است. و آن علومِ عربیّهٔ أدبیّه است همچو نحو و صرف و اشتقاق و معانی و بیان و بدیع و آنچه ازین باب باشد.

علوم مجاز و علوم ممنوع

و امّا آنچه ورای این سه قسم است از علوم فلاسفه است. و از آن جمله طبّ و اندکی از حساب و منطق محتاجٌ الیه است. امّا طبّ جهت صحت ابدان، بنابر آن‌که تداوی سنّت است. و امّا حساب بواسطهٔ احتیاج بعضی ابواب فقه به‌جبر و مقابله و بعضی اعمال حسابی. و امّا منطق بواسطهٔ آن‌که در مباحثِ نظر و

معرفتِ صحت و فساد آن بدو احتیاج است. و علمای کلام، منطق را بقدری که ضروری است از جملهٔ کلام گردانیده‌اند، تا اِعلای علوم شرعیّه محتاج به‌علمی دیگر نباشد. پس در منطق بدانچه علمای کلام نوشته‌اند از مختصرات اکتفا باید نمود، و تعمّق زیادت در آن از مقدار ضروری محظور و ناسزاست و منع از آن واجب. و امّا علم طبّ اشتغال بدان بقدر ضرورت علاج ممنوع نیست. و امّا حساب آنچه از آن ضروری است علما در ابواب فقه بیان کرده‌اند. پس احتیاج به‌کتب فلاسفه نیست، و آن مقدار که بعضی از علما گویند که جهت ردّ و ابطال از تعلّم آن گزیر نیست، زیرا که ردّ بدعت فرض علی‌الکفایة است، و ردّموقوف است بر تصوّر آن، در کتب علمای کلام مذکور است.

احتیاجی به‌کتب فلاسفه نیست

پس ثابت شد که اصلا به‌تعلّم علوم فلاسفه سوای آنچه علماء شریعت آن را داخل علوم خود ساخته‌اند، اشتغال ضروری نیست. بنابر این بر شیخ‌الاسلام واجب باشد که از تعلّمِ آن منع کند، و اصلاً نگذارد که کسی به‌درس و افادهٔ آن مشغول گردد که جمیع فسادات که در اسلام ناشی شده، منشأ آن اشتهار علوم فلاسفه است.

در کتاب «خلاصة‌الفتاوی حنفیّه» گوید: تعلّمِ علم کلام و نظر در او از جهتِ مناظره، وَرای قدرِ حاجت، مَنْهِیٌّ عَنْه است. و تعلّمِ علوم نجوم قدر آنچه بدو مواقیت صلات و قبله بدانند باکی نیست، و زیادت بر آن حرام است. و تمویه و حیله در مناظره اگر در او مسترشد و متعلم باشد و تکلّم به‌طریق انصاف کند بی تعنّت، مکروه نیست. و همچنین اگر گاهی تکلّم کند بی‌استرشاد، لیکن به‌طریق انصاف باشد مکروه نیست. و همچنین گوید که از قاضی‌الامام شنیدم که او می‌گفت که هر که قصد او در بحث آن باشد که خواهد که خصم را خجل گرداند کافر گردد. و صاحب «خلاصه» گوید که در بعضی مواضع دیدم که گفته‌اند کافر نگردد ولیکن خوف کفر هست. این است سخن صاحب «خلاصه». و از آنجا مستفاد می‌گردد که مناظرات و بحثها که در مدارس می کنند اگر غرض ایشان خجل ساختن خصم باشد، حرام است. و چون تعلّم علم کلام زیادت از قدر حاجت

اختیارات شیخ‌الاسلام در امور آموزشی

مَنهِیّ عَنْه باشد، علوم فلاسفه به‌طریقِ اولیٰ مَنْهیُ عَنْه باشد. و بر شیخ‌الاسلام واجب است که اگر کسی را داند که به‌تعلیم و تعلّم علوم فلاسفه مشغول است او را منع کند، و از وظائف مدارس اسلام و منافع مصالح مسلمین البته او را محروم سازد، و در ایذا و تحقیر او مبالغتی لایق بنماید، بحدّی که او از آن امر مُنْزجر گردد، و از اشتغال بدان مرتدع شود، و به‌علوم شرعیّه میل کند.

چون قواعد مذکوره در تعلیم و تعلّم بجا آورد، باید که از احوال طالب علمان با خبر باشد، و در هر مدرسه از مدارس، امامی معیّن گرداند و طالب علمان را به‌حضور جماعت البته مکلّف سازد، و راصدان بر ایشان بگمارد که مراقبتِ تعطیل و خلوات ایشان کنند. و اگر از یکی، حاشا، تفرّسِ فسقی یا منکَری نماید، او را به‌محتسب سپارد تا زجری بلیغ کند، و به‌تشهیر و تأدیب و قطع وظیفه و تحقیر و ایذا البته او را انگشت نما سازد، بلکه بنفی از بلده تعزیر کند، تا دیگران از حال او عبرت گیرند. و چون از ایشان صلاح و عبادت و حضور جماعات و ترک منکَرات تفرّس کند، در تعظیم ایشان مبالغت کند و در وظائف و منافع ایشان افزاید. چون در امر مدارس و طلبه بدین نوع عمل واقع شود، عنقریب علماء دیندار پیدا شوند، و طالب علمان از مرتبهٔ طلب به‌مرتبهٔ کمال گرایند، و استحقاق قضا و افتا و تدریس و اعادت در ایشان پیدا شود. چون این مراتب پیدا کند حال ایشان را به‌عرض پادشاه رساند، تا پادشاه از جملهٔ ایشان هرکه را استحقاق منصبی باشد در ممالک بدو رجوع کند. و چون در اطراف ممالک مهمّات شرعی را مردمِ اهل تصدی نمایند، هر آینه رونق علم شرع پیدا شود، و چراغ دین افروخته گردد.

و چون پادشاه به‌تعیین شیخ‌الاسلام که اعلم‌العلما است اقدام نمود، و او بر حسب مذکور عمل کرد، پادشاه از عهدهٔ حفظ علوم شریعت بیرون آمد و از عصیان در آن قسم ان‌شاءالله دور شد. بعد از آن او را به‌حفظ شریعت من حیث‌ـ العمل اقدام باید نمود. و بقیّت این کتاب تمامی متضمن بیان آن چیزی است که پادشاه چون در حفظ شریعت من حیث‌العمل بدان قیام نماید، از عهدهٔ واجبِ

حفظِ شریعت بیرون آمده باشد. و چون پادشاه را اقدام به‌اعمال شریعت بی‌علم و اجتهاد یا تقلید مفتیِ مجتهد میسر نیست، در این مقام لابد است از بیان معنی اجتهاد و ذکر اموری که چون در شخص جمع گردد او را بدان مجتهد توان گفت والله اعلم.

فصل چهارم، در معنی اجتهاد و بیان اموری که چون در کسی جمع گردند، او را مجتهد توان گفت: بدان اَیَّدَکَ‌اللّهُ تعالیٰ که به‌اتفاق مذاهب اجتهاد جایز است، وعمل کردن بدان واجب و دراین مسأله مخالف اهل ظاهراند، مثل داود ظاهری و تابعان او که ایشان برآنند که اجتهادِ جایز نیست وعمل بدان نمی‌توان کرد. وعلماء حنفیّه گفته‌اند: اجتهاد افتعالی است ازجَهد، به‌نصب جیم، وآن تعب است و ضعف، و معنی اجتهاد اتعاب نفس است یا قوهٔ مُفکّره، یا ضعیف گردانیدن از برای طلب مقصود. و از اینجا گرفته‌اند اجتهاد قاضی و مفتی و متحرّی. و اصل در اجتهاد قول معاذبن جبل است رضی‌الله‌عنه که چون حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه و سلّم او را قاضی یمن ساخت، پرسید از او که اگر در واقعه‌ای ترا علم به‌فرمودهٔ خدا و رسول نباشد چه کنی؟ معاذ گفت: اَجْتَهِدُ بـرأیـی یعنی اجتهاد کنم به‌رأی خود، و آن حضرت صلی‌الله علیه وسلم آن‌را قبول فرمود، و مقرر داشت. و این دلیل است بر صحت اجتهاد.

اجتهاد و مراد از آن

و علماء حنفیّه در تعریف اجتهاد خلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند: اجتهاد بذلِ مجهود است در طلبِ مقصود. و بعضی گویند: بذل وُسْع و طاقت است در طلبِ حکم شرعی.

شرایط اجتهاد در مذهب حنفی

امّا شرایط اجتهاد نزد علماء حنفیّه؛ در «هدایه» گفته که در حدّ اجتهاد کلامی است که دانسته شده از اصول فقه، و حاصل آن آنکه شرط اجتهاد آن است که صاحب او صاحب حدیثی باشد که او را معرفتی به‌فقه باشد، تا معانی آثار بداند، یا صاحب فقهی باشد که او را معرفتی به‌حدیث باشد، تا مشغول نگردد به‌قیاس، در جائی که منصوصٌ علیه باشد. و بعضی گویند: و شرطی دیگر آن است

که صاحب قریحه‌ای باشد که بدان قریحه عادات مردم را بداند، زیرا که بعضی از احکام هست که بناء آن بر عرف و عادت است. این است سخن صاحب «هدایه».

و در «نهایه» گفته: مراد از این سخن آن است که مجتهد دو کس‌اند: یکی آنکه مشهور به‌علم حدیث باشد، چنانچه او را صاحب حدیث توان گفت، و علما و ارباب خبرت او را در علم حدیث مسلّم دارند، بنا بر مهارت او در اصول و فروع آن، و مع‌ذلك او را معرفت به‌علم فقه باشد، به‌حیثیتی که استنباط احکام فرعیّه از ادلّهٔ اصولیّهٔ تفصیلیّه تواند کرد. دوم آنکه مشهور به‌فقه باشد، چنانچه او را صاحب فقه توان گفت، و مع‌ذلک معرفت حدیث و اقسام آن داشته باشد. و بعضی گفته‌اند که به‌همین اکتفا نتوان کرد، بلکه باید که جَوْدتِ طبع که عبارت از قریحه است او را باشد که عرف و عادت داند، زیرا که بسیاری از احکام شرع مبنی بر عرف و عادت است، همچو اَیْمان که مدار در آن بر عرف است، این است سخن صاحب نهایه.

محدث و فقیه

و در «صنوان الافتاء حنفیّه» گوید: امّا شرط بازگشتن شخص مجتهد، شیخ الاسلام رکن الدین اللامشی الحنفی رحمه‌اللّه گفته آن است که شخصی بداند از کتاب و سنّت آنچه متعلق است به‌او احکام شرعیه، نه آنچه متعلق است به‌او قصّه‌ها و موعظه‌ها. و شرطی دیگر آن که عالم باشد به‌معانی خطابات شرع، و این به‌معرفت اقسام کتاب و مصادر و موارد او حاصل می‌گردد. و شرطی دیگر آن است که عالم باشد به‌وجوه عمل به‌کتاب و سنّت و قیاس. فامّا معرفت فروع مستخرجه به‌رأیهای مجتهدان شرط نیست.

مجتهد باید چه‌چیزها بداند؟

و شیخ الاسلام شمس الائمه سرخسی گفته: هرگاه که «مبسوط» را حفظ کند و مذاهب متقدمان بداند، او را می‌رسد که اجتهاد کند.

و بعضی گویند که شرط مجتهد آن است که انواع حجتهای شرعیّه و عقلیّه که موجب علم است داند، و اسباب شرایع از اصول دین و فروع او از عبادات موقّته و غیر موقّته و کفّارات و حدود و معاملات و احکامی که حق‌اللّه است در منازل خود از فرایض و واجبات و سنن و نوافل و رخصتها و عزیمتها، و معنی و

احکام الفاظ بقدری که متناول گردد او را مسمّیات داند، مثل عام و خاص و مأوّل و مشترک و ظاهر و نصّ و مفسّر و محکم و حقیقت و مجاز و صریح و کنایت، و دلالتِ عرفِ زبان و دلالت لفظ در نفس خود، و دلالت متکلم در صفت خود، و دلالت محل کلام و احکام ثابته بظاهر نه به‌قیاس، و ثابت به‌معنی نصّ، و ثابت به‌اشارت نصّ و به‌دلالت نصّ، و ثابت به‌طریق اقتضای نصّ، و ثابت به‌طریق اضمار، و ثابت به‌فحوای نصّ، و ثابت به‌علت مظنونه، و ثابت به‌علّتی که واجب گرداند او را احتیاط، و ثابت به‌اضافه به‌تعلیل مبانی او با توفّر معانی او از کفایت و اضمار و حذف و اختصار، و ثابت به‌اضافت به‌بودن معنی او غیر معلوم؛ مانند مجمل و مشترک و متشابه و مأوّل.

و باید دانست که هر نوع از آنچه ذکر کردیم از انواع حجتها منقسم است بدو قسم: ظاهر و باطن. و ظاهر را رجحانی نیست از برای ظهور او، و نیز باطن را رجحانی نیست بواسطهٔ بطون او، بلکه رجحان موقوف است بر قدر اثر در مضمون او؛ مثلا نصّ، حجّت ظاهره است از رسول؛ و علّت، حجّت باطنه که بدان نمی‌توان رسید مگر به‌تأمل از عقول، و علمای ما ظاهر را از حجتها قیاس خوانند، و باطن را استحسان، پس از آن گاهی به‌قیاس فرا می‌گیرند و گاهی به‌استحسان، تا معلوم شود که رجحان به‌قدر اثر است و قوت معنی. و نیز باید که مجتهد موضع اجماع و صورت اجماع و کسی که اجماع بدو منعقد می‌گردد و چیزی که اجماع بدو منعقد می‌گردد، و مراسم و مراتب او بداند. و فی‌الجمله شرط است در اجتهاد، معرفت اصول فقه که این امور در او مذکور است.

گفتار قاضی‌خان و محدودیّت اجتهاد نزد حنفیان

و قاضی‌القضات فخرالدین المعروف بقاضی‌خان در «فتاوی» خود گفته: کسی را نمی‌رسد که اجتهاد کند به‌خلاف آنچه اتفاق کرده‌اند بر آن اصحاب ما، و اگر چه مجتهد متقن باشد. زیرا که ظاهر آن است که حق با اصحاب ماست، و از آن تجاوز نمی کند، و اجتهاد او نمی‌رسد به‌اجتهاد اصحاب ما، و اگر از اصحاب ما در مسأله‌ای روایتی ظاهره نباشد، و متأخران بر آن اتفاق کرده باشند، واجب است بر قاضیِ مجتهد که عمل کند بدان. و اگر از ایشان روایتی نباشد اگر قاضی

یا مفتی به‌مرتبه‌ای باشند که اگر سؤال از ایشان کنند ده مسأله را، در هشت صواب گوید و در دو خطا کند، او را اجتهاد می‌رسد. این است سخن قاضی خان.

و حاصل کلام در باب اجتهاد نزد حنفیّه آن است که صاحب «هدایه» گفته که باید که صاحب حدیثی عالِم به‌فقه باشد، یا صاحب فقهی عالِم به‌حدیث، و ذهنی نیک داشته باشد که استنباط احکام کند، و عرف و عادات مردم بداند. این است حد و شروط مجتهد نزد علماء حنفیه.

شرایط اجتهاد در مذهب شافعی

و اما حد اجتهاد نزد شافعیه؛ آن بذلِ مجهود است در استنباطِ احکامِ شرعیّه از برای نیلِ مقصود در آنچه اجتهاد در آن می کند. و در «انوار شافعیه» گفته: حاصل نمی‌شود اهلیتِ اجتهاد الاّ بدانکه بداند چند امر را:

اول کتاب اللّه تعالی، و شرط نیست علم به‌جمیع او بلکه علم باید بدانچه متعلق است به‌احکام، و شرط نیست که قرآن یاد داشته باشد.

دوم علم به‌سنّت رسول‌اللّه صلی‌اللّه علیه‌وسلم، آنچه متعلق است به‌احکام نه تمام آن. و شرط است که از کتاب و سنت، خاص و عام و مطلق و مقیَّد و مجمل و مبیَّن و ناسخ و منسوخ بداند، و از سنّت متواتر و آحاد و مُرْسَل و مُسْنَد و مُتصل و منقطع و حال راویان از روی جَرْح و تعدیل بداند.

سیوم باید که اقاویل علماء صحابه و آن جماعت که از پی ایشان آمده‌اند از اجماع و اختلاف بداند.

چهارم باید که قیاس جلی و خفی بداند، و تمیز میان صحیح و فاسد از قیاس بتواند.

پنجم باید که زبان عرب داند از لغت و اِعراب، و شرط نیست تبحّر در این علوم، بلکه کافی است معرفتِ مجملات از آن.

و حاجت نیست در اجتهاد که تتبع احادیث همه بنماید، بلکه کافی است که او را اصلی مصحّح باشد به‌جمیع احادیث احکام، همچو «سنن ابوداود» یا «ترمذی» یا «نسائی». و شرط نیست ضبط جمیعِ مواضعِ اجماع و اختلاف، بلکه کافی است که در مسأله‌ای که قضا می کند یا فتوی می‌دهد که قول او مخالف

اجماع نباشد. و این بدان حاصل می‌شود که بداند که او موافقت کرده بعضی متقدمان را، یا غالب شود بر ظنِّ او که اوّلیان در او تکلم نکرده‌اند، بلکه در عصر او متولد شده. و همچنین است معرفت ناسخ و منسوخ. و هر حدیثی که اجماع کرده‌اند سلف بر قبول او، یا اهلیتِ راویان او متواتر باشد، حاجت نیست که بحث کنند از عدالتِ راویان او، و آنچه غیر این باشد بحث باید کرد از عدالتِ راویان آن.

و باید دانست که اجتماع این امور در مجتهد مطلق شرط است که در جمیع ابواب شرع فتوی دهد، و اما کسی که مجتهد باشد در بابی دون بابی، علم متعلق بدان باب او را کافی است. و از اینجا بیرون آمد که جایز است که مجتهد باشد شخصی در بابی از ابواب نه در بابی دیگر. این است شرایطِ اجتهاد در مذهبین.

پادشاهان مجتهد نیستند

اکنون چون اجماع اهل عصر است که پادشاهان مجتهد نیستند که این شرایط در ایشان موجود باشد، پس سلطان را حالا عمل به‌رأی مجتهدان باید کرد و مقرر از مذاهب ملوک ماوراءالنهر عمل به‌مذهب امام اعظم ابوحنیفه است رحمه‌الله و متداول در میان کتب ایشان است. پس سلطان را لابد عمل به‌فتوی باید کرد زیرا که او مدعی اجتهاد نیست، و لابد است از تقلید و روایت، پس عمل به‌فتوی باید کرد. و درین مقام واجب است بیان کردن معنی مفتی و شرایط که به‌وجود آن صحیح است که شخصی را مفتی گویند، و کیفیت فراگرفتن سلطان فتوی را از مفتی و آنچه متعلق بدین باب است، والله اعلم.

مفتی و معنی آن

فصل پنجم، در بیان معنی مفتی و شرایطی که مفتی بدو مفتی می‌گردد، و اطلاق این اسم برو صحیح است، و کیفیت فراگرفتن سلطان فتوی را: چون شرط اجتهاد در امام یا سلطان موجود باشد او را عمل به‌اجتهاد خود باید کرد، و درین صورت احتیاج به‌فتوی و به‌استفتا ندارد، لیکن چنین پادشاهِ مجتهد در اعصار کم بوده. اما سؤالات امیرالمومنین عمربن‌الخطاب رضی‌الله‌عنه از علماء صحابه، طلبِ موافقتِ رأی بوده و موافقتِ علماء صحابه از باب اتفاق رأیهاست. و چون

مجتهد نباشد و اختیار مذهب حنفی کرده با آنکه او را عمل به‌مذاهب اربعه نافذ است، و چون حکم کند به‌مذهبی از مذاهب اربعه، آن حکم نافذ و واجب‌القبول است— چنانچه در باب عمل به‌مجتهدات مذکور خواهد شد ان‌شاءالله تعالی— پس لابد باشد او را عمل کردن به‌قول مقبول الروایه‌ای از فتوای علمای مذاهب، و او را در عرف شرع مفتی گویند، و از اینجا معنی مفتی بیرون آمد.

پس مفتی در عرف شرع کسی است که جواب حادثاتِ بلده را اِخبار کند از علوم شرعیهٔ فرعیه. و این چنین مفتی اگر مجتهد باشد اخبار از مجتهدات خود می کند در واقعات. اگر پادشاه مقلد مذهبی باشد و آن مجتهد باز نماید که رأیِ من موافق رأی آن مجتهد است، مثل امام ابوحنیفه رحمةالله‌علیه، پادشاه را عمل بدان واجب می‌گردد بنا بر موافقت در تقلید. و اگرگوید که حکمِ من مخالف حکم اوست، پس حکم او جواز تقلید در مسأله یا بابی دون بابی باشد، و بعد از این مذکورگردد ان‌شاءالله تعالی.

چون معنیِ مفتیِ مجتهد معلوم شد، اکنون بیان معنی مفتیِ مقلدکرده شود که اوکسی است که روایت کند ازکتبِ معتبره، حکمی که او را استنباط می کند از نقلِ کتابِ معتبر مثل «هدایه» یا «خلاصه» یا «قاضی‌خان» در فقه حنفی، و «حاوی» و «منهاج» و «روضه» و «کبیر» و «انوار» در فقه شافعی. چنین مفتی را شرایطی است که درکتب ذکرکرده‌اند، و علی الاجمال شرط است در او اهلیتِ روایت و قوّتِ عربیت، بقدری که استنباطِ مقاصد آن کتاب تواند کرد، و قریحتی مناسبِ فقه،که تفقّه اثر آن است، تا واقعه را با روایت تطبیق تواند کرد.

شرایط مفتی در مذهب حنفی

اکنون شرایط مفتی را یاد کنیم: درکتاب «خلاصهٔ حنفیه» گوید: انّ- المفتی یَنْبغی اَنْ یکونَ عَدْلاً عالماً بالکتاب والسنة یعنی سزاوار آن است که مفتی عدل باشد و عالم به‌کتاب و سنت باشد. و درکتاب «قنیه» در رمز «طث» گوید: آنچه یادکرده‌اند از شرایطِ مفتی که جایز نیست مر مفتی راکه فتوی دهد در مسأله‌ای تا آن زمان که بداند که ما ازکجا گفته‌ایم. یعنی تا دلیل مسأله نداند و مأخذ اجتهاد پیش او ظاهر نباشد جایز نیست او راکه فتوی دهد.

آیا در زمان ما محتاج بدان هست مفتی که تا دلیل نداند فتوی ندهد یا آنکه اکتفا به‌حفظ مسأله تواند کرد؟ بعضی گویند: اکتفا به‌حفظ مسأله تواند کرد گاهی که نقل از کتب مصححه کند، و بعضی گویند: حفظ کافی نیست. و بعضی گویند: این مختلف است بر حسب حُفّاظ، یعنی تا آن کس چگونه حفظ کرده باشد. اگر حفظ بادرایت و استعمال قریحه است اکتفا به‌حفظ تواند کرد؛ و الآ نی.

و صاحب «قنیه» از عصام‌بن یوسف روایت کند که اوگفت که من در ماتمی بودم، و در آنجا چهارکس از اصحاب ابوحنیفه رحمةالله حاضر بودند: ابویوسف و زفر و عافیه و کسی دیگر، —گویند قاسم‌بن معن بود— و آن چهار نفر اتفاق کردند، بدان که حلال نیست کسی را که فتوی دهد به‌قول ما، مادام که نداند که ازکجا می‌گوئیم.

و درکتاب «قنیه» از قاضی علی‌سغدی رحمه‌الله روایت کرده که او گفته: در «اصولِ فقهِ ابوبکر رازی» آمده که اوگفت چون بیابند از سخن مردی و مذهبِ او کتابی که معروف باشد بدانکه تصنیف اوست و نسخه‌های او دانند که متداول شده، جایز است مرکسی را که نظرکند در آن کتاب که بگوید که فلان چنین گفته و اگر چه سماع نکرده باشد ازکسی مانند کتب محمدبن‌الحسن و «مُوَطّأ» مالک و مانند آن ازکتب مصنفهٔ از اصناف علوم، زیرا که وجود این بر این نسق به‌منزلهٔ خبر متواتر است و مثل این محتاج به‌اسناد نیست.

چهار کتاب اصلی در فقه حنفی

و هم درکتاب «قنیه» از روایت ابونصر آمده که از او پرسیدند که پیش ما چهارکتاب واقع شده: کتاب ابراهیم‌بن رستم و «ادب‌القاضی» خصّاف و کتاب«مجرّد» و«نوادر» از وجه هشام، آیا جایز است که ما فتوی از آن بدهیم؟ در جواب گفت که آنچه صحیح شده از اصحاب ما رحمهم‌الله آن علمی برگزیده است، که مرضیّ و مرغوب است، فاما در فتوی، من رأی آن نمی کنم که کسی فتوی دهد به‌چیزی که آن‌را نفهمد و بار مردم برگردن خود گیرد. پس اگر باشد مسائلی که مشهور باشد و از اصحاب ما ظاهر شود، امیدوارم که اعتماد بر آن

توان کرد.

و در «نوازل» گفته که فتوی در چیزی که متعلق به‌قضا باشد بر قول ابویوسف است رحمه‌الله زیرا که تجربهٔ او زیاده است.

مفتی فاسق

و در کتاب «هدایه» گوید: آیا فاسق صلاحیت آن دارد که مفتی باشد یا نی؟ بعضی گویند: نی، زیرا که فتوی از امر دین است، و خبر فاسق در دیانات مقبول نیست. و بعضی گویند: فاسق صلاحیت فتوی دارد زیرا که او اجتهاد می کند، و در آنجا کوشش خود بجا می‌آورد تا اصابت حق کند، از جهت آن که می‌ترسد او را نسبت بخطا کنند، پس با وجود فسق چون مجتهد باشد رواست. و در «نهایه» گفته این معنی قبل از این زمان ما بوده، اما در زمان ما مفتیان را مبالات نیست، از آنکه خطا کنند.

خلاصهٔ مطلب و سخن مؤلف

قال‌العبد فضل‌اللّه‌بن روزبهان: آنچه منقح شد نزد ما از روایات کتب حنفیّه که بعضی را یاد کردیم آن است، که اکثر علماء حنفیّه برآنند که مفتی باید که مجتهد باشد و اگر مجتهد نباشد و به‌طریق نقل از کتب مصححه روایت کند، رجاء آن هست که عمل به‌فتوای او توان کرد. و بر این تقدیر چون سلطان از کسی که نقل از کتب ایشان می کند در واقعه‌ای طلب فتوی کند، و آن کس او را اِخبار کند، این خبر واحد باشد، و آن کس که اِخبار می کند راوی باشد. پس بر این تقدیر باید که شرایط روایت در او محقق باشد. و اگر شرایط روایت و نقل در او نباشد، و او عالم به‌شرایط روایت نباشد، سلطان را عمل کردن به‌قول او جایز نباشد. و ما در این مقام بیان حقیقت خبر واحد و شرایط آن بنمائیم، تا اگر در کسی آن شرایط محقق گردد، و اهلیّت روایت و فهمِ مَرْوِیّ او را محقق باشد، قبول فتوای او توان کرد؛ والاّ عمل به‌فتوای او جایز نباشد.

شرایط اعتبار خبر واحد

در کتاب «تحقیق» در اصول فقه حنفیّه گفته: خبر واحد خبری است که او را روایت کند یک کس یا زیاده، مادام که به‌مرتبهٔ تواتر و اشتهار نرسد؛ و حکم او آن است که چون شرایط او موجود باشد بدو واجب است عمل کردن. و او موجب یقین نیست بلکه موجب ظنّ است، و آن مذهب فقهاست، و اکثر اهل

علم بر آن رفته‌اند. و قبول خبر واحد و وجوب عمل بدو متعلق است به‌هشت شرط که چهار در نفس خبر است و چهار در مُخْبِر. و اما آنچه متعلق به نفس خبر است:

شرایط لازم در متن خبر

اول آن که مخالف کتاب‌الله نباشد.

دوم آن که مخالف سنت مشهوره نباشد.

سیوم آن که در حادثه‌ای نباشد که بلیّه بدو عموم داشته باشد، زیرا که عادت مقتضیِ استفاضه است در امثال این که بلیّه بدو عام است.

چهارم آن که متروک‌المحاجة بدو نباشد نزد ظهور اختلاف.

و اما آن چهار صفت که در مُخْبِر می‌باید:

شرایط لازم در راوی

اول عقل است، و آن نوری است در باطن که ادراک می کنند بدان حقیقتِ معلومات را همچنانچه ادراک می کنند به‌نورِ حسّی مُبْصَرات را.

دوم عدالت، و آن عبارت از استقامت است بر طریق حق.

سیوم اسلام، و آن عبارت از قبول دین حق محمدی است صلی‌الله‌علیه‌و-سلم.

چهارم ضبط، و آن چنان است که شیخ‌الامام، فخرالاسلام رحمه‌الله گفته: سماع کلام است چنانچه سزاوار باشد، بعد از آن فهم معنی آن، دیگر حفظِ او و بذل مجهود نمودن در حفظ او. این است شرایط خَبَر واحد که اگر یکی از آن محقق نگردد عمل بدو نتوان کرد.

شرایط ضبط حدیث

و در اصولِ حدیث آورده‌اند که شرط قبول خبر واحد و روایت او آن است که او ضابط باشد. و ضبط دو ضبط است: ضبطِ صدر و آن آن است که ثبت کند آنچه بشنود به‌حیثیتی که متمکّن باشد از استحضار او هر وقت که خواهد. و ضبطِ کتاب و آن آن است که از کتابی روایت کند که آن‌را تصحیح نموده باشد، و بر صحت او اعتماد داشته باشد بدان وجه که بر استاد خوانده باشد، و استاد آن کتاب را بدو «مناوله» کرده باشد و گفته باشد که از من روایت کند، و از وقت سماع یا قراءت یا مناوله آن کتاب را حفظ کرده باشد نزد خود تا وقت

روایت. و اگر روایت ازکتابی کند که او را در آن سماع یا قراءت یا مناولهٔ صحیحه بعد از تصحیح آن کتاب نباشد، روایت از آن کتاب مقبول نیست. و اگر روایت کند جایز نیست عمل به روایت او.

آیا نوشته کافی است یا حدیث را باید سماع کرده باشد؟

درکتاب «قنیه» گوید در رمز «بق» که در اصول فقه آمده که هرگاه که محدّث کتاب بدهد و اجازت دهد او را، آنچه در اوست و او سماع نکرده باشد، نزد ابوحنیفه آن است که روایت او جایز نیست. و نزد ابویوسف آن است که جایز است. و در رمز «ط» گفته گاهی که شخص بیابد سماع خود را مکتوب و آن را یاد نداشته باشد، حلال نیست روایت کند از او نزد ابوحنیفه، خلاف مر امامین را. پس نزد امام شرطِ صحتِ روایت، حفظِ حدیث باشد از وقت سماع تا زمان روایت، و نزد ایشان حفظ شرط نباشد و متصل می‌گردد برین عمل و روایت مسائل ازکتب فقه هرگاه که ببیند. این است سخن صاحب «قنیه»

لزوم مراجعهٔ پادشاه به‌مفتی

چون معلوم شد که مفتی گاهی که مجتهد نباشد او راوی است، و شرایط روایت هشت است، باید دانست که پادشاه را چون واقعه‌ای پیش آید که او را علم بدان نباشد لابد است که مراجعت کند به کسی که او را علم آن مسأله باشد، و حکم آن واقعه به‌پادشاه تواند رسانید. پس معلوم شد که پادشاه چون مجتهد نباشد لابدّ است او را از مفتی که جواب واقعات و احکام به‌پادشاه رساند، پس فرض باشد او را که تعیین کند کسی را جهتِ افتا. اکنون اگر کسی را یافت که استحقاق این کار از او تفرّس می کند، اولاً او را به‌حضور علما اختبار نماید که شرایط اجتهاد و عُدّهٔ آن او را مهیّاست، یا نی.

مفتی مجتهد

اگر بعد از اختبار ظاهرگردد که او اهلیّتِ اجتهاد دارد، و عدالت او ثابت است، باید که او را به‌افتا تعیین نماید، و نزد واقعات به‌فتوای او رجوع کند، و بدان عمل نماید. و چون در سایر اعمال به‌فتوایِ مجتهد متوّرع عمل کند، هر آینه از عهدهٔ اعمال حفظ شریعت بیرون آمده باشد. و اگر بعد از اختبار ظاهرگردد که اهلیت اجتهاد او را نیست، احتیاط نماید که اهلیت نقل و روایت دارد از

مفتی غیرمجتهد

کتب مصحّحه در مذهب، و آن هشت شرط که در خبر واحد و ناقل آن بیان

کردیم در او موجود است یا مفقود، اگر آن هشت شرط در او موجود است، و ضبط صدر یا ضبط کتاب، با تفهّم معانی، و قریحهٔ کامله که بدان قوت تطبیق واقعه با روایت او را حاصل باشد، پس روایت او را قبول کند، و بدان عمل نماید.

و باید که آن مفتی راوی در هر واقعه آن نقل را از کتابِ مَرْوِیٌ عَنْه بخواند، و کتابِ مَرْوِیٌ عَنْه باید که به«سماع» یا «قراءت» یا «مناوله» بدو رسیده باشد، و آن کتاب را از وقت «سماع» یا «قراءت» یا «مناوله» تا وقتِ روایت از خود جدا نگردانیده باشد، و آن را محفوظ داشته باشد، تا آن زمان که روایت کند. و اگر گوید که در «هدایه» یا «محیط» یا «مبسوط» همچنین گفته، به‌مجرد همین قبول روایت او نتوان کرد، مادام که این کتب را ضبط نکرده بوجهی که بیان کردیم، بدانکه «سماع» یا «قراءت» یا «مناولهٔ» آن از استاد او را حاصل نباشد. زیرا که شروط روایت در این صورت حاصل نیست، و او مجتهد مقبول‌القول نیست، و چون نه مجتهد است و نه راوی، قبول سخن او در امور دینیّه بر وجه حجّت نتوان کرد، واللّه اعلم، مگر آنکه آن مسأله نسبت به‌آن مذهب از مشهورات یا متواترات باشد که بر این تقدیر بحث از احوال روات در او شرط نیست.

مفتی غیرمجتهد در حکم راوی است

و در کتاب «صنوان القضاء حنفیّه» آورده که سزاوار نیست کسی را که فتوی دهد مردمان را مگر گاهی که مخصوص باشد به‌علم و عدالت و امامت و وقوف بر ادلّهٔ شرع، مگر آنکه فتوی دهد به‌چیزی که شنیده باشد که بر این تقدیر او حاکی است نه مفتی، و او به‌منزلهٔ راوی است. پس شرط است در او آنچه شرط است در روایت از عقل و ضبط و اسلام و عدالت. این است شروط مفتی در مذهب حنفی.

شرایط مفتی در مذهب شافعی

و اما شروط مفتی در مذهب شافعی در کتاب «انوار شافعیّه» گفته: شروط مفتی چهار امر است:

اول اسلام، زیرا که کافر در امور دیانات امین نیست.

دوم تکلیف، زیرا که بر طفل و مجنون اعتداد و اعتماد نیست.

سیوم عدالت، زیرا که در دیانات سخن فاسق معتبر نیست.

چهارم تیقّظ و اجتهاد و قوّت ضبط.

و اگر مجتهدِ عدل نباشد او را لازم است عمل به‌فتوای خود کردن، و قبول نکنند فتوی از کسی که غالب باشد بر او غفلت و سهو، و قبول نتوان کرد از عامی، هرگاه که مسأله یا مسائل به‌دلیل نداند[1]. و عالمی که به‌مرتبهٔ اجتهاد نرسیده باشد حکم عامی دارد.

تقلید مرده

و موت مجتهد او را از آن بیرون نمی‌برد که تقلیدِ او توان کرد، و سخن او را فرا توان گرفت، همچنانکه عمل به‌شهادت شاهد می‌کنند از پس مرگ او. امام رافعی قزوینی رحمه‌الله درکتاب «عزیز» که او را شرح کبیر بر «وجیز» غزالی گویند گفته: و از برای آنکه مردمان امروز همچو متفقانند بر آن که مجتهدی امروز نیست، پس اگر ما منع کنیم تقلید گذشتکان، مردمان را حیران بازگذاریم. آن کسی که مذهب مجتهدی بداند و در آن مذهب متبّحر گردد، لیکن به‌مرتبهٔ اجتهاد نرسد، می‌رسد او را که فتوی دهد به‌قول آن مجتهد. امام رافعی فرموده اگر مأخذ مسأله آن باشد که یاد کردیم، متبّحر و غیر او در این حکم مساویند. بلکه عامی هرگاه که آن مسأله را بداند از مذهب آن مجتهد، و اخبار کند غیر خود را، و آن غیر به‌آن عمل کند بنابر تقلید میّت واجب آید که جایز باشد. و امام نَـوَوی شامی[2] رحمه‌اللّه گفته این سخن ضعیف است یا باطل است، مگر آن که فرض کنند در مسائلی که معلوم باشد قطعاً همچو وجوب نیّت در وضو، و فاتحه در نماز، و نیّت به‌شب کردن در روزهٔ فرض، که در اینجا نیکوست و احتمال دارد. این است سخن نَـووی.

و جایز نیست مجتهد را تقلید مجتهدی دیگر نه در فتوی و نه در قضا. و لازم است مجتهد را تجدید اجتهاد هرگاه که حادثه‌ای واقع شود، و آن گاهی است که دلیل به‌خاطر او نباشد و اگر دلیل به‌خاطر او باشد حاجت به‌تجدید اجتهاد نیست.

---

(۱) اصل: بداند.

(۲) م. شافعی.

انواع منتسبین به‌یکی از مکتبهای فقهی

و آن جماعتی که خود را منسوب به‌مذهب شافعی یا ابوحنیفه یا مالک یا احمد می کنند چند صنفند:

اول عوام، و تقلید ایشان شافعی یا ابوحنیفه را، متفرع بر تقلید میّت است.

دوم جماعتی که به‌مرتبهٔ اجتهاد رسیده باشند. و مجتهد تقلید مجتهد نمی‌تواند کرد، پس نسبتِ ایشان به‌شافعی یا ابوحنیفه از برای آن است که او جاری می‌گردد بر طریقهٔ ایشان در اجتهاد و استعمال ادلّه و ترتیب بعضی بر بعضی.

سیوم جماعتی که متوسط باشند، و ایشان آنانند که به‌رُتبت اجتهاد نرسیده‌اند لیکن واقفند بر اصولِ امام، و متمکّنند از قیاس در آن چیزی که او را منصوص نمی‌یابند. و این جماعت مقلّدان آن امامند. و مردمانی که ایشان را تقلید می کنند هم مقلّد آن امامند.

و ابوالفتح هروی از تلامذهٔ امام‌الحرمین گفته: مذهب عامهٔ اصحاب در اصول آن است که عامی را هیچ مذهبی نیست، پس اگر مجتهدی بیابد تقلید او کند، و اگر نیابد و متبّحری را بیابد در مذهب تقلید او کند، پس بدرستی که او تنبیه می کند او را بر مذهب خود. و این سخن تصریح است بدانکه متبّحر در مذهبی می‌توان او را تقلید کرد.

و امام نَوَوی رحمه‌الله در کتاب «روضه» نقل از خطیب ابوبکر بغدادی می کند که او گفت: سزاوار است امام یا سلطان را که تفقّد احوال مفتیان کند و سؤال کند از احوال علماء مشهور. پس هر کس که صلاحیت داشته باشد او را به‌فتوی نصب کند، و اگر صلاحیت نداشته باشد واجب است او را منع، و گفتن با او که اگر دیگر فتوی می‌نویسی ترا زجر می کنم.

اوصاف و آداب مفتی

و سزاوار است که مفتی با وجود آن شروط سابقه، منزّه باشد از چیزی که قطع مروّت کند، و فقیه النفس باشد و سلیم الذهن و رصین الفکر و نیکو تصرف و استنباط. و فرق نیست میان آن که مفتی بنده باشد یا آزاد، و مرد باشد یا زن، و کور باشد یا روشن چشم، و کاتب باشد یا امّی، و ناطق باشد یا اخرس، هرگاه که کتابت داند یا اشارت او مفهوم گردد.

امام ضمیری نقل از خطیب ابوبکرشافعی کند رحمه‌الله که جایز است قبول فتوایِ اهل اهوا و کسی که او را به‌بدعت او کافر نتوان گفت و فاسق نباشد. و اما خوارج و روافض که سلف را دشنام می‌دهند فتوایِ ایشان مردود است، و اقوال ایشان ساقط است. و امام بغوی رحمه‌اللّه در اول کتاب «تهذیب» گفته: سزاوار است عالِم را که صاحب ورع باشد و از اهوا و بدعت دوری جوید، و محترز باشد از حرام و معاصی، زیرا که سخن مبتدع شنیدن حرام است، و جایز نیست عمل به‌فتوای فاسق، اگر چه متبحّر باشد در علم. و کسی اهل فتوی باشد و به‌قضا مشغول باشد می‌رسد او را که فتویٰ دهد در احکام و غیر آن.

بیطرفی مفتی

و شیخ ابوعمربن صلاح رحمه‌اللّه گفته: سزاوار آن است که مفتی همچو راوی باشد در آن که تأثیر نکند در فتوایِ او قرابت و عداوت و جرّ نفع و دفع ضرر، زیرا که او در حکم کسی است که از شرع خبر می‌دهد، در چیزی که به کسی اختصاص ندارد. و به‌فتوایِ او مرتبط نیست الزامی و التزامی، به‌خلاف حکم قاضی.

و صاحب «حاوی» گفته: هرگاه که مفتی در فتوایِ خود مخاصمه با شخصی معین پیش گیرد و با او معانده کند، فتوای او در شأن آن کس مردود است، چون مبنی بر معادات است، همچنانچه شهادت او در حق دشمن مردود است.

احتیاط و دقت مفتی

و در «انوار شافعیه» گفته: که شرط است که مفتی که منسوب باشد به‌مذهب امامی، فقیه‌النفس باشد و مذهب امام خود را یاد داشته باشد، و صاحب خبرت باشد به‌قواعد و اسالیبِ آن مذهب، و نصوص او را داند. و اصولیِ ماهر در تصرّفِ در فقه حلال نیست او را فتویٰ به‌مجرّدِ همان مهارت. و اگرِ او را واقعه‌ای روی نماید، لازم است او را استفتا. و همین حکم دارد متصرّف بحّاث در فقه از ائمهٔ خلاف و فحول مناظران. و جایز نیست مفتی را که تساهل کند در فتویٰ، و تساهل بدان باشد که تثبّت نکند و مسارعت کند در جواب، پیش از استیفاء فکر و نظر. و اگر پیشتر از واقعه مسأله را دانسته باشد باک نیست مسارعت.

حیله‌های شرعی

وگاه باشد که مفتی را حمل کند اغراض فاسده بر تتبّع حیله‌ها که حرام است یا مکروه است، و تمسک شبهه‌ها از برای رخصت دادن کسی که نفع او را خواهد، و تغلیظ بر کسی که ضرر او را خواهد. و اما اگر قصد او صحیح باشد پس به‌طریق حسبت سعی کند در طلب حیله‌ای که شبهه در او نباشد، و به‌مفسده منجر نگردد، و از آن جهت کند که خلاص کند بدان حیله مستفتی را از ورطهٔ سوگند و مانند آن، پس آن نیکوست.

و سزاوار است که مفتی در هر حالی فتویٰ ندهد و در حال تغیّر خُلق او که او را منع کند از تثبّت و تأمل همچو غضب و حزن وجوع و عطش و مانند آن فتویٰ ندهد.

حقوق مفتی

و اولی آن است که فتویٰ بر سبیل تبرّع دهد. پس اگر رزقی از بیت‌المال بگیرد او را جایز است، اگر متعین نباشد در آن کار. و اگر متعین باشد به‌طریق اجرت چیزی نتواند گرفت. و همچنان غیر متعین اجرت نتواند گرفت اگر او را کفایت رزق باشد. و اگر او را کفایت رزق نباشد شیخ ابو حاتم قزوینی در کتاب «حِیَل» گفته که بگوید مستفتی را که لازم است مرا که فتویٰ دهم ترا، اما لازم نیست مرا که کتابت کنم جواب فتویٰ را از برای تو، پس اگر آن مرد او را به اجارت گیرد تا کتابت کند جایز است. و امام نووی گفته رحمه‌الله: که این حیله اگر چه مکروه است، سزاوار است که اگر فرا گیرد زیادت از اجرت کتابت نگیرد، و مراد آن کتابتی است که در غیر فتویٰ کند. و اگر اهل شهری اتفاق کنند بر آن که از برای مفتی رزقی از اموال خود بدهند، جایز باشد.

پول گرفتن برای نوشتن فتویٰ

مفتی و قبول هدیه

و ابومظفّرسمعانی رحمه‌اللّه گفته: که جایز است مفتی را که هدیه از مردمان قبول کند به‌خلاف قاضی. و شیخ ابوعمربن صلاح رحمه‌اللّه گفته: سزاوار آن است که حرام باشد مفتی را قبول هدیه اگر آن هدیه بر وجه رشوه باشد در آن که فتویٰ می‌دهد بدان‌چیزی که مُرادِ مُهدی است. و منافات میان این هر دو قول نیست، زیرا که جواز بر تقدیر آن است که بر وجه رشوه نباشد.

و بر امام واجب است که تقدیر کند از بیت‌المال جهت مفتی آن مقدار که

او را غنی سازد از تَکَسُّب، گاهی که نصب کرده نفس خود را از جهت فتوی، و همچنین است حکم تدریس، چنانچه درباب خراج ان‌شاءالله تعالی مذکور شود. این است تعریف مفتی و شرایط او در مذهبین.

و نصب مفتی در بلده واجب است پادشاه را، و اگر مسافتِ قصر از عالِم مفتی خالی باشد، اهل آن تمامی عاصی گردند؛ چنانچه سبیلِ فروض کفایات است. و چون سلطان در احکام گاه است که محتاج است بدان که به‌قول مجتهدی دیگر غیر آن مجتهد که پادشاه مقلِّد اوست عمل نماید، پس واجب باشد بر ما که بیان کنیم حکم قضا و حکومت در امور اجتهادی که آن نافذ است، و حکم آن علی المذهبین چگونه است، والله‌اعلم.

فصل ششم، در بیان حکم در مجتهدات و آن که حاکم به‌مذهب هرمجتهد که عمل نماید نافذ است اگرچه نه آن مجتهد باشد که او تقلید او می کند.

دولت می‌تواند به‌قول هریک از مجتهدین عمل کند.

بدان ایدك الله تعالی که سلطان اگرچه مقلّد یک مجتهد باشد— همچو امام ابوحنیفه رحمه‌الله تعالی— اگر در مسأله‌ای که اختلاف مجتهدان در او باشد به‌قول و مذهب مجتهدی دیگر عمل نماید و حکم کند، آن نافذ و معتبر است. در کتاب «هدایه» آورده آنچه اختلاف کرده‌اند در او فقها، پس اگر قضا کند بدو قاضیی، بعد از آن بیاید قاضیِ دیگر که مذهب و رأی او غیر آن چیزی باشد که آن قاضی اول در آن باب حکم کرده، امضا کند رأی قاضی اوّل را. و اصل در او آن است که حکم و قضا هرگاه که ملاقات کرد محلی را که مجتهدٌ فیه است نافذ می‌شود. و غیر او ردّ آن نمی‌تواند کرد، زیرا که اجتهادِ ثانی همچو اجتهادِ اوّل است، و اوّل مرجّح شده به‌اتّصالِ قضا و حکومت بدو، پس او را نقض نتوان کرد به‌آنچه مرجّح شده. پس اگر قضا کند در چیزی که اجتهاد در آن کرده‌اند در حالتی که مخالف رأی او باشد، اگر فراموش کرده باشد که مخالف مذهب اوست، نافذ می‌شود نزد ابوحنیفه رحمه‌الله، و اگر عامد باشد در او دو روایت است از ابوحنیفه رحمه‌الله. و صاحب «هدایه» گفته: وجه نفاذ آن

که خطا نیست بیقین. و نزد امامین آن است که نافذ نیست در هر دو وجه زیرا که حکم کرده است به‌چیزی که خطاست نزد او و فتوی بر این است نزد صاحب «هدایه.»

تأثیر اختلافات مجتهدان دراحکام دادرسان

و در «فتاوای خلاصه» آورده که در «فتاوای صغری» آمده که آنچه اختلاف در آن در میان سلف بوده، حکم آن چیزی دارد که اختلاف در آن در میان صحابه بوده، تا بغایتی که اگر قضا کند قاضی در مسأله‌ای مأذون در نوعی، بدان که او مأذون است در یک نوع — چنانچه مذهب شافعی است — باز می‌گردد آن امر متّفقٌ عَلَیه. و اما قضا بر متروك التسمیه عامداً، جایز است نزد ما به‌خلاف امام ابویوسف رحمه‌الله . و اگر زنا کند مردی به‌مادرزن خود،[1] پس مخاصمه کند زن او را به‌قاضی، و قاضی بر آن باشد که حرام نیست بر او، و او را با شوهر به نکاح مقرر دارد — چنانچه مذهب شافعی است — و حکم کند بر این، قضای او نافذ است. پس اگر باطل گردانَد آن‌را قاضی دیگر، پس از آن رفع کند به‌قاضی دیگر که سیوم باشد، امضای قضای قاضی اول کند. این است سخن صاحب «خلاصه» که از «فتاوای صغری» روایت کرده.

حکم قاضی بخلاف مذهب خود

و هم در «خلاصه» گوید که اگر باشد نفسِ قضا مجتهدٌ فیه، بعضی گویند جایز است و بعضی گویند جایز نیست به‌مذهب غیر عمل کردن.

و اگر قضا کند حاکمی به‌ابطال طلاقِ مُکره — چنانچه مذهب شافعی است — نافذ باشد، و اگر حکم کند حنفی‌المذهب به‌جواز نکاح به‌غیر شهود — چنانچه مذهب مالك است — آن قضا نافذ است.

وگاهی قضا در مجتهدٌ فیه نافذ است که قاضی بداند که مجتهدٌ فیه است اما گاهی که نداند که مُجْتَهدٌ فیه است نافذ نیست.

و امام محمد رحمه‌الله در کتاب «سیر کبیر» گفته که مردی مُرد و او را غلامان مدبّر هست، و به‌مذهب ابوحنیفه و اکثر علما آن است که آن غلامان آزاد می‌گردند، بعد از آن مردی آمد و اثبات قرض خود کرد بر مرده، و قاضی

(۱) م. و قاضی مادرزن او را دره زند پس مخاصمه...

ایشان را فروخت بر ظن آن که بندگانند، بعد از آن حال ایشان ظاهر شد، قضاء او باطل است؛ بنابر آن که اصل مسأله مجتهدٌ فیه نیست، بنا بر آن که مخالفت بعضی که اعتداد بدیشان نباشد آن را اختلاف مجتهدان نگویند. دیگر امام محمد در «سیر کبیر» می‌گوید: و اگر قضا کند در فصل مجتهدٌ فیه، و آن مثل قضا به بیع مدبّر است — که مذهب شافعی است — نافذ است اگر داند که مجتهدٌ فیه است، و اگر نداند باطل است. و در «خلاصه» می‌گوید که در «فتاوای صغری» آورده در کتاب «قضا» که قاضی هرگاه که قضا کند در محل اجتهاد، و آن موافق رأی و مذهب او نباشد بلکه مذهب او خلاف آن باشد، نافذ است نزد ابوحنیفه رحمه‌الله. و فتوی بر آن است، و قول ابویوسف رحمه‌الله با ابوحنیفه است.

و صاحب «خلاصه» در کتاب «مفقود» آورده که امام شمس‌الائمهٔ سرخسی رحمه‌الله در کتاب خود آورده که اگر زوجهٔ مفقود و فرزند او طلب کنند از قاضی که نصب کند وکیلی را که قضاء دیون مفقود کند، و جمع غلّات او نمّاید و متاعهای او را به‌اجارت دهد، قاضی باید که نصب کند. و این بنابر آن است که قاضی را می‌رسد که حکم برغایب کند و نصب وکیلی بر غایب بنماید یا از قِبَلِ او نصب کند. پس نزد علماء حنفیّه آن است که قضا بر غایب و نصب الوکیل از قِبَلِ او جایز نیست. و این مسأله مشهور و معروف است. اما اگر قاضی حنفی حکم بر غایب کند که مخالف مذهب اوست، داند که مسأله مجتهدٌفیه است، و او به‌قول شافعی عمل کرده، نافذ است به‌اجماع. و همچنین ذکر کرده در زیادات در آخرِ ابوابِ دعاوی که آن نافذ است. دیگر صاحب «خلاصه» می‌گوید پس اگر گویند که در این مسأله مجتهدٌفیه نفس قضاست، و هر جا که در مجتهدٌفیه قاضی به‌خلاف مذهب خود حکم کند محتاج است به‌انفاذ کسی که آن قضا موافق مذهب او باشد، پس این حکم موقوف به‌امضای قاضی دیگر باشد، در جواب گوئیم که نی، احتیاج به‌امضاء قاضی دیگر نیست، زیرا که مجتهدٌفیه درین مسأله نفس قضا نیست، بلکه مجتهدٌفیه سبب قضا است، بلکه سخن در آن است که بیّنه حجّت می‌گردد بی آن که خصمی حاضر باشد از برای

قضا یا نی؟ پس چون حاکم آن را حجت دانست و قضا کرد بدان نافذ شد. همچنانکه اگر قضا کند به‌شهادت محدود در قذف، نافذ است. صاحب خلاصه گفته که فتویٰ برین است. و بعد از مطالعهٔ این نقول معلوم شد که اگر حاکم به‌خلاف مذهب خود حکمی کند یا به‌مذهبی دیگر عمل نماید، آن نافذ است در مذهب امام ابوحنیفه رحمه‌الله، و فتوی برین قول است، والله‌اعلم. و تتمّهٔ این بحث در کتاب نصب قضات مذکور گردد ان‌شاءالله تعالی.

اکنون بیان کنیم که نقل از مذهبی به‌مذهبی جایز استُ یا نی؟ و تقلید در بابی از ابواب تنها توان کرد یا نی؟ والله اعلم.

فصل هفتم، در بیان انتقال از مذهبی به‌مذهبی و تقلید در بابی دون بابی:

تقلید چیست؟

بدان ایدک‌الله تعالی که مؤمنِ عامی لابد است او را در احکام شرعیه تقلید کند عالمی مجتهد را. امام ابوحفص نسفی رحمه‌الله در کتاب «مجمع العلوم» گفته: تقلید، عبارت از اتبّاع مرد جاهل است عالم را، به‌علم او وورع او، و اعتقاد برآنچه او اعتقاد کرده بر طریق جزم بی‌تردّد، و این تقلید عامی را جایز است. و از طلبهٔ علم هر که به‌حدّ اجتهاد نرسیده باشد همچنین جایز است، و جایز نیست مر اهل اجتهاد را.

و در کتاب «قنیه» گفته از کتاب امام ظهیرالدین مرغینانی که او گفته:

انتقال از تقلید مجتهدی به‌مجتهد دیگر

عامی را نمی‌رسد که تحوّل کند از مذهبی به‌مذهبی، و برابر است در او حنفی و شافعی. و قاضی علی سُغدی رحمه‌الله گفته: مرد یا زن را می‌رسد که نقل کند از مذهب شافعی به‌حنفی، و از مذهب حنفی به‌شافعی، و لیکن باید که انتقال کند بالکلیّه نه در یک مسأله، که آن جایز نیست و او را تمکین نکنند. و روایت از عبدالسید الخطیبی کرده‌اند که از او سؤال کردند از حال کسی که تعلیق سه طلاق خود به‌تزوج کرد، و این را طلاق قبل از عقد گویند. و نزد شافعی رحمه‌الله این تعلیق صحیح نیست، و اعتبار ندارد. و عبدالسید در جواب گفت که او مجتهد معتدٌّ به‌است، و بر تقدیر این تعلیق اگر به‌مذهب شافعی عمل

کند، می‌رسد او را نزد مشایخ عراقیان، و نمی‌رسد نزد خراسانیان از اصحاب ما[1].
و در رمز متع از قنیه گفته: باکی نیست که فراگیرد این مسأله را بر مذهب شافعی رحمه‌الله، زیرا که بسیاری از صحابه بر جانب اویند[2] و از اینجا بیرون آمد که در یک مسأله وقت ضرورت تقلید می‌توان کرد، و این است روایات مذهب حنفی برین مسأله.

اما روایات مذهب شافعی رحمه‌الله؛ در «انوارشافعیه» گوید: شرط نیست مجتهد را که تدوین مذهبی کرده باشد یا کند، وگاهی که مجتهد مذهبی تدوین کرد جایز است مقلد را که انتقال کند از آن مذهب به‌مذهبی دیگر. و نزد اصولیان اگر عمل کرد به‌او در حادثه‌ای، پس در آن حادثه انتقال به‌مذهب دیگر جایز نیست، و در غیر او جایز است. و اگر تقلید کند مجتهدی را در بعضی مسائل و مجتهدی دیگر را در بعضی مسائل دیگر، جایز باشد. و نزد اصولیان جایز نباشد.

تقلید دو مجتهد

و اگر اختیار کند از هر مذهبی آنچه آسانتر باشد، شیخ ابواسحق فیروزآبادی رحمه‌الله گفته: فاسق گردد. و ابن‌ابو هریره گفته فاسق نگردد. و این رأی را ترجیح کرده‌اند.

و اسنوی در «شرح منهاج» گفته که امام قرافی رحمه‌الله در «شرح محصول» گفته: که شرط است این کس که دو امام را تقلید می کند، که واقع نشود در امری که اجتماع کرده‌اند بر ابطال او امام اول و امام دوم. مثلاً اگر

---

(۱) م. مسأله را مفصلتر طرح کرده است: «روایت از عبدالله السید الخطیبی کرده‌اند که از ایشان پرسیده شد ازین مسأله که اگر از عالمی سؤال کنند از حال کسی که تعلیق سه طلاق خود به‌تزوج کرد، بعده شرط وجود گرفت، آن عالم در جواب گوید: بمذهب شافعی رحمه‌الله حانث نمی‌شود زیرا که این را طلاق قبل از عقد گویند و نزد شافعی رحمه‌الله این تعلیق صحیح نیست و اعتبار ندارد پس سایل اختیار جواب این عالم کرد بنابرین که امام شافعی مجتهد معتدبه است. این اختیار این کسی که حنفی است مذهب شافعی را درین مسأله، جایز است یا نی؟ عبدالله السید الخطیبی گفت: بقول مشایخ عراق جایز است و می‌تواند که به‌این مذهب عمل کند درین مسأله، و برقول خراسانیان جایز نیست و نمی‌رسد».

(۲) م. اضافه دارد: «و هم صاحب قنیه می‌گوید چون که در این مسأله عموم بلوی است اگر حکم حاکم به‌فتح تعلیق متحقق شود در این مسأله عمل به‌این حکم کردن رخصت است.»

کسی تقلید مالک کرد در آن که وضو باطل نمی‌شود به‌آن که لمس کنند بی‌شهوت، باید که تمام بدن را در غسل دست بمالد و تمام سر را مسح کند، والاّ نماز او باطل باشد نزد امامین. این است سخن شارح «منهاج» رحمه‌الله.

قال فضل‌الله‌بن روزبهان: و از اینجا مستفاد شد که اگر عُسْرْ و یُسْرِ یک باب از ابواب ارتکاب نمایند، چنانچه به‌اتفاق امامین آن امر باطل نباشد، تقلید دو مذهب توان کرد، در بابی دون بابی، مادام که مرتکب عُسر و یُسر هر دو باشند. و بر این تقدیر که در شرح اصول درج کرده اتفاق اصولیان هم هست درین مسأله والله‌اعلم.

چون سلطان بر نصب مفتیان مستحق اقدام نمود، و در اعمال شریعت لابد است ازکسی که الزام کند خصوم را جهت ادای حقوق، و چنین کسی را در عرفِ شرع قاضی گویند. و لابد است سلطان را از طلبِ کسی که مستجمع شرایطِ قضا باشد. پس بر ما واجب باشد بیان کیفیت نصب قضات، و شروط صحت تفویض قضا، ومجمل آداب قاضی در اعمال او من حیث‌القضا، والله اعلم.

باب دوم

در بیان نصب قضات در امصار و شروط و آداب قضات و اعمال ایشان من حیث‌القضا.

و این باب مشتمل بر هفت فصل است.

معانی مختلف قضا در لغت

فصل اول، در معنی قضا در لغت شرع و تعریف قاضی: بدان ایدک‌الله تعالی قضا در لغت به هفت معنی آمده: اول الزام، و قاضی را از آن جهت قاضی گویند که الزام خصوم می‌کند. دوم حکم، و اصل او قضای بوده به‌یا، زیرا که فعل «قضیتُ» است، چون یا بعد از الف آمده او را مهموز ساختند، و به این معنی است آنچه در قرآن وارد شده: وَ قَضیٰ رَبُّکَ اَلاّ تَعْبُدُوا اِلاّ اِیّاهُ[1] سیوم به‌معنی فراغ، چنانچه گویند: ضَرَبَهُ فَقَضیٰ عَلَیهِ یعنی او را در جای کشت، گوئیا ازوفارغ شد. چهارم به‌معنی قتل، چنانچه گویند: سمٌّ قاضٍ، ای: قاتل. پنجم به‌معنی موت، قَضیٰ نَحْبُهُ یعنی: ماتَ. ششم به‌معنی ادا، و ادا و قضا مترادفانند. گویند اَدّیٰ دَیْنَهُ وَ قَضیٰ دَیْنَهُ، غیر آن که استعمال می‌کنند ادا راگاهی در غیر واجب، و قضا را البتّه در واجب استعمال می‌کنند. هفتم به‌معنی احکام، قال‌الله تعالی: فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ[2] اَیْ- اَحْکَمَهُنَّ.

---

(۱) سورهٔ الاسراء: آیهٔ ۲۳.
(۲) سورهٔ فصلت: آیهٔ ۱۲.

معنی اصطلاحی قضا

و امّا در شریعت قضا عبارت از فصل خصومات است و قطع منازعات، و قاضی در عرف شرع عبارت از کسی است که فاصلِ خصوم باشد، و مُبیّن مُحقّ از مُبْطل![1] این تعریف قاضی است نزد علماء حنفیه، و درین تعریف بحث است زیرا که بر مُحکَّم صادق است که او فاصل خُصوم است و مع‌ذلک او را قاضی نمی‌گویند.

و تعریف قاضی نزد شافعیان آن است که قاضی کسی است که او را از قِبَلِ امام و سلطان یا خلفاء ایشان در نصب، سلطنتِ الزامِ خصوم جهت اداء حقوق باشد، و این تعریف بر مُحَکَّم صادق نیست، زیرا که او را سلطنتِ الزام خصوم از قِبَلِ سلطان و امام نیست، و خلیفه یا سلطان را اگر چه الزام خصوم هست لیکن به‌قیدِ[2] نصب از قِبَلِ امام یا خلیفه بیرون می‌روند.

نامهٔ عمر دربارهٔ قضا

امام ابویوسف رحمه‌الله به‌اسناد خود آورده بدین ترتیب: قالَ ابویوسف یعقوب رحمه‌الله عن عبیدالله[3] بن حمید عن ابی‌بکرالهذلی عن ابن ملیح عن ابن اسامة، و محمد عن ابی‌بکرالهذلی (عن ابن‌ملیح عن ابن اسامه)[4] ان عمربن‌الخطاب رضی‌الله عنه کَتَبَ الیٰ ابی‌موسی الاشعری: اما بعد فانّ‌القضاءَ فریضةٌ محکمةٌ و سنّةٌ متّبعةٌ یعنی عمربن‌خطاب به ابی‌موسی اشعری نوشت که اما بعد بدرستی که قضا فریضه‌ای محکمه است و سنّتی متّبعه است.

و فقیه ابواللیث رحمه‌الله در «مبسوط» گفته: قضا را از آن جهت فریضهٔ محکمه گفت که حق تعالی فرموده: انّا اَنْزَلْنا اِلَیْکَ الْکِتابَ بالحّق لِتَحکُمَ بیْنَ-النّاس[5] و دیگر آیات وارده، و او را سنّت متّبعه گفته زیرا که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم قضا در میان امت فرموده، پس اتّباع او واجب باشد. و صدرالشهید در «ادب قاضی» گفته: قضا فریضهٔ محکمه است. یعنی حکم در

---

(۱) مبطل باشد.
(۲) م. تقید.
(۳) م. عبدالله.
(۴) اضافه از م.
(۵) سورهٔ النساء: آیهٔ ۱۰۵.

چرا قضا را فریضهٔ محکمه گفته‌اند

میان خصمین بحق کردن فریضهٔ محکمه است. مراد آن که ثابت است در شریعت ما و دیگر شرائع و هیچ نسخ و تبدیلی بر آن واقع نشده. و سنّت متّبعه است، مراد آن که سنّتی است که مهجور نشده.

قال فضل‌الله ابن روزبهان غَفَرَه‌اللهُ اگر مراد از قول امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله عنه فریضهٔ محکمه آن باشد که قضا کردن میان مردم فرض است به‌حکم شرع، پس مراد از آن، فرضِ کفایت خواهد بود، زیرا که بر همه کس قضا فرض نیست. و این معنی اختیار فقیه «ابواللیث» است. و مُحکَمه را تفسیر بدان کرده فقیه، که حکمت در او رعایت کرده باشند. و صدرالشهید مُحکَمه را به‌معنی ثابته اختیار کرده، یعنی شرع ماقبل با شریعت ما موافق است در آن که قضا فریضه است. و شاید که مراد از فریضه، مفروضه باشد به‌معنی مُقَدَّره، و معنی آن که نصب و تعیین قاضی امری است که در شرع مقدّر و معیّن شده و ثابت و مُحکَم است، یعنی از تَطَرُّق نَسْخْ و تبدیل آمن است. و وجه آن که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم قبل از وفات به‌اندک زمانی نصب معاذ ابن جبل رضی‌الله عنه فرمود به‌قضاء یمن، پس از نسخ بری است، و سنّت متّبعه است بنا بر همین نصب.

و ظاهر این است که مراد از قضا در سخن امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله عنه الزام خصوم است. و در کتاب[1] ابوموسی اشعری — که او حاکم عراق بود در زمان امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله عنه — نوشته که نصب حکّام در اطراف کند[2] نه آن که مراد او بیان آن است که حکم کردن میان مردم فریضه است و طریقهٔ پیغمبر است، زیرا که معلوم است که ابوموسی اشعری را این معنی معلوم بوده که حکم کردن فرض است. پس بر این تقدیر در استدلال فقیه ابواللیث رحمه‌الله تأمل است، زیرا که آنچه ذکر کرده دلیل فرضیّت نصب قضات نیست، والله اعلم.

---

(۱) م. کتابت.
(۲) م. کنند.

اکنون بیان کنیم شروط قضات در مذهبین چیست ؟

فصل دوم، در شرایطی که چون در کسی جمع شود امام یا سلطان او را قاضی تواند ساخت: بدان ایدک‌الله تعالی که در مذهب حنفی کسی را قاضی توان ساخت که گواهی او را توان شنید. پس در این مقام لابد باشد از بیان کسانی که گواهی ایشان توان شنید.

شرایط گواه

در «هدایه» گوید: قبول نکنند گواهی اعمی را، پس شرط اول شاهد آن باشد که او بصیر باشد. دوم آن که محدود در قذف نباشد. سیوم آن که والد نباشد نسبت با ولد. و چهارم آن که ولد نباشد نسبت با والد. پنجم آن که زناشوهری میان ایشان نباشد. ششم آن که مولای مشهودٌ له نباشد و مکاتَب او هم نباشد. هفتم آن که مُخنّثِ بد کردار نباشد. هشتم آن که نایحه و مغنّیه نباشد. نهم آن که مُدْمِنُ‌الخمر نباشد. دهم آن که کفترا[1] باز نباشد. یازدهم آن که غنا از برای مردم نگوید. دوازدهم آن که اتیان نکرده باشد بابی را از کبایر که متعلق می‌شود بدو حدّ، یعنی فاسقِ مرتکبِ کبایر نباشد حالِ اداء شهادت. سیزدهم آن که بی‌اِزار به‌حمام در نرود. چهاردهم آن که آکِلِ ربا و مُقامِر به‌نرد و شطرنج نباشد، مراد آن که به‌قمار بازد نرد یا شطرنج را. امّا مجرّد باختن شطرنج به‌مذهب حنفی نیز فسقی نیست که مانع از شهادت باشد. و در هدایه گفته همچنین است حکم کسی که نماز او فوت شود به‌واسطهٔ اشتغال به نرد و شطرنج، و امّا مجرّد اشتغال به‌لعب به‌شطرنج، آن فسق نیست که مانع از شهادت باشد، زیرا که اجتهاد را در او جواز است. و در «نهایه» گفته: شافعی و مالک حلال داشته‌اند شطرنج را، و ما در شروط شهادت به‌مذهب شافعی بیان کنیم. پانزدهم آن که تارکِ مروّت نباشد که افعال مستحقره از او صادر شود همچو بول و اکل بر طریق. شانزدهم آن که ظاهر نکند سبِّ سلف را، نعوذبالله من ذلک به خلافِ

آیا نرد و شطرنج موجب فسق است؟

(۱) م. کبوتر

شهادت کسی که نعوذبالله پوشیده از او صادر شود (و پوشیده دارد[1]) که قبول می‌توان کرد. و شهادت اهل اهوا را قبول می‌توان کرد الاّ خَطّابیّه.

این است بعضی از آنچه ازکتاب «هدایه» مستفاد می‌گردد از شروط شهادت. چون این صفات جمع شد شهادت او مقبول باشد، و چون شرط باشد که قاضی موصوف به‌صفات شهود باشد هر آینه (بر عدم)[2] این صفات موصوف بایدش بود. و در «هدایه» می‌گوید پس هر کس که اهل شهادت باشد اهل قضا باشد. و آنچه شرط باشد از برای اهلیّت شهادت، شرط باشد از برای اهلیّت قضا.

شرایط گواهی در قضاوت هم معتبر است

و در «هدایه» گفته که صحیح نیست ولایت قاضی تا آن زمان که جمع شود در مُوَلّی شرایط شهادت و از اهل اجتهاد باشد. و در آخر گفته: اما اجتهاد شرط اَوْلویّت است در صحیح، و تقلید جاهل صحیح است. یعنی سلطان را رسد که جاهلی را قضا دهد که به‌فتوای علما کار کند، امّا سزاوار به‌سلطان که قضا را تفویض می کند آن است که اختیار کند کسی را که قادرتر باشد به قضا به واسطهٔ علم، و اولی باشد. زیرا که حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرمود هر که تقلید کند کسی را عملی و در رعیّت او کسی باشد که افضل باشد، بدرستی که او خیانت کرده خدا و رسول را و جماعت مسلمانان را. و عبارت حدیث این است: مَنْ قَلّدَ انساناً عملاً و فی رعیّته مَنْ هُوَ اولیٰ مِنهُ، فَقَدْ خانَ اللّهَ تعالی و رسولَه و جماعةَ المسلمین.

قاضی و اجتهاد

و در «هدایه» گفته که فاسق اهل قضا است، یعنی اگر او را تقلید کنند صحیح باشد لیکن تفویض سزاوار است که ننماید. چنانچه در حکم شهادت که سزاوار نیست که قاضی قبول شهادت فاسق کند، لیکن اگر قبول کند جایز است نزد ما. این است سخن صاحب «هدایه».

فسق قاضی

و امّا شروط که چون در کسی جمع شود او را قاضی توان ساخت به‌مذهب شافعی؛ هشت امر است: اول آن که مرد باشد نه زن و خنثی. دوم آن که آزاد

شرایط قاضی نزد شافعیان

(۱) اضافه ازم.

(۲) اضافه ازم.

باشد نه بنده؛ و مدبّر و مکاتب حکم بنده دارد. سیوم آن که مکلّف باشد نه صبی و مجنون. چهارم آن که شنوا باشد. پنجم آن که بینا باشد نه کور. ششم آن که عدل باشد نه فاسق. هفتم آن که صاحب کفایت و رشد باشد، یعنی نه مختلّ‌ـ الرأی به واسطهٔ مرضی یا پیری. هشتم آن که مجتهد باشد و شروط اجتهاد پیشتر معلوم شده. این است شروطی که چون در کسی جمع شود جایز باشد و سزاوار که پادشاه تفویض قضا بدو کند، چنانچه بعد از این مذکور شود ان‌شاءالله.

فصل سیوم، در کیفیت نصب سلطان قاضی را، و اصل تشریع قضا در زمان پیغمبر صلی‌الله علیه‌وسلم و خلفا: بدان ایّدك‌الله تعالی که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم نصب قاضی فرموده، و آن چنان بوده که آن حضرت صلی‌الله علیه‌وسلم امیرالمؤمنین علی را کرم‌الله وجهه به‌یَمن فرستاد به‌قضا. و در سُنَنِ ابوداود و صحیح ترمذی و ابن ماجه از امیرالمؤمنین علی کرّم‌الله وجهه روایت کرده‌اند. که او فرمود: حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم مرا قاضی ساخت بر یمن، من گفتم: یا رسول‌الله مرا می‌فرستی و من جوانم و علمی به‌قضا ندارم. پس آن حضرت صلی‌الله علیه‌وسلم فرمود: بدرستی که زود باشد که خدای‌تعالی هدایت دهد دل ترا، و زبان ترا ثابت گرداند. گاهی که دو کس پیش تو به‌قضا آیند قضا مکن از برای اول تا آن زمان که بشنوی سخن دوم را، پس بدرستی که شأن این است که این چنین عمل کردن سزاوارتر است که متبین شود از برای تو حکم قضا. امیرالمؤمنین علی کرم‌ـ الله وجهه فرمود که بعد از آن سخن هرگز شک نکردم در هیچ قضا.

اعزام پیغامبر علی را به‌سمت قاضی در یمن

و همچنین در «صحاح» ثابت شده که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم معاذبن جبل را به‌ناحیهٔ دیگر از مخالیف یمن قاضی گردانید. پس نصب قضات سنّتِ متّبعه باشد. و در زمان خلفای راشدین، خلفا خود به‌قضا اقدام می‌نمودند. و بعد از این مذکور شود که امام و سلطان را قضا جایز است و اگر در مرافعات جزویه حکم کنند نافذ است. و ائمه در زمان خلافت خود قضا هم می‌کرده‌اند، چون احکام بسیار شده قاضی را نصب کرده‌اند. و قاضی ایشان

شُریح ابن الحارث بن قیس الکوفی است، و او از آن جمله است که جاهلیت و اسلام هر دو دریافته است، و ثقه است، و بعضی گویند صحابی است، و اکثر برآنند که تابعی است، و بیش از هشتاد سال از هجرت وفات کرد، و عمر او صدو- هشتاد سال بود یا بیشتر، گویند هفتاد سال قضا کرده.

چون سنّت حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم مقتضیِ نصب قضات است و خلفاء راشدین بدان عمل نموده‌اند، پس طریقهٔ مسلوکه در دین این باشد که نصب قاضی کنند، و نصب قضات بر پادشاه واجب است اگر خود از عهدهٔ تکفّل حکم میان مردم نتواند بیرون آمد، زیرا که اقامت احکام شرعیّه بر پادشاه واجب است و بدون قاضی میسر نیست.

در قضاوت پادشاه

و اختلاف کرده‌اند علمای حنفیّه در آن که اگر سلطان خود حکم کند میان دو کس جایز نیست حکم یا جایز است؟ در کتاب «صنوان القضا» روایت کرده از فقیه ابواللیث که او گفته: سلطان گاهی که قضا کرد میان دو کس جایز نیست حکم او نزد بعضی از مشایخ. شیخ الاسلام ابوالقاسم رحمه الله بر این است، و خصّاف در «ادب القاضی» گفته که حکم او جایز است. و علت گفته که از آن جهت جایز است که چون قاضی استفادهٔ ولایت از سلطان می کند و قضا از او تقلّد می‌نماید، محال است که قضاء قاضی نافذ باشد و قضاء سلطان نافذ نباشد. این است روایت «صنوان القضاء حنفیّه».

فی الجمله سلطان را وقت بدان وافی نیست که نصب کند نفس خود را از جهت رفع خصومات، پس نصب قاضی واجب باشد.

داوطلب شدن برای قضاوت

و در کتاب «خلاصه» از «شرح شافی» نقل کرده که مباح نیست طلب قضا به هیچ حال نزد اکثر علما، و چون دهند او را بی‌طلبی، حلال نیست(مر او را)[1] شروع در او کردن، مادام که اجبار بدان نکنند. و این قول شیخ کرخی و خصّاف و علماء عراق است، و ابوحنیفه رحمه الله این اختیار فرموده، زیرا که او از قضا امتناع نموده تا آن که او را تازیانه‌ها زدند. و امام محمد

---

(۱) اضافه ازم.

رحمه‌الله ابا کرد تا آن زمان که او را پنجاه روز (و چیزی)[1] بند کردند. و مشایخ بلاد ما گفته‌اند: باکی نیست تقلّد قضا نمودن کسی را که آمن باشد از نفس خود جور را (و از غیر خود منع را[1])، از برای آن که صحابه و تابعیان و آنان که بعد از ایشان بوده‌اند از سلف و علماء دین قبول قضا کرده‌اند بی‌اکراهی.

و در حدیث آمده که قاضیان سه کس‌اند: یکی در بهشت است و دو در دوزخ؛ امّا آن دو که در دوزخ‌اند یکی آن که او را علم باشد، به‌خلاف علم خود عمل کند. و یکی جاهل که بی‌علم عمل کند. و اما آن قاضی که در بهشت است آن است که او را علم باشد و به‌علم خود عمل کند و از مسروق رحمه‌الله منقول است که او گفته هر آینه یک روز قضا بحق کردن دوست تراست نزد من از آن که یک سال غزا می کنم، و آنچه مذکور شد کلام[2] امام محمدبن‌الحسن است رحمه‌الله که در کتاب «ادب‌القاضی» گفته. (و در کتاب «الاقضیه» گفته[3]) سزاوار نیست سلطان را که برقضا کسی را عمل فرماید، یعنی او را قاضی سازد، الاّ آن کس که مُعْتَمَد باشد در دین، و صاحب صلاح و فقه باشد، و علم به‌سنّت و آثار، او را حاصل باشد. و در «محیط» گفته که علم شرط اولویّتِ است نه شرط جواز تقلید، چنانچه گذشت.

احتیاط در قبول وظیفهٔ قضا

و در «هدایه» گفته که باکی نیست در آمدن در قضا کسی را که واثق باشد به‌نفس خود بدان که او اداء فرض قضا تواند کرد. زیرا که صحابه آن را قبول کرده‌اند و ایشان بس‌اند که مقتدا باشند. و نیز از آن جهت که قضا فرض کفایه است زیرا که امر به‌معروف است و مکروه است دخول در قضا کسی را که از عجز ترسد و آمن نباشد بر نفس خود از ظلم. و بعضی مکروه داشته‌اند که کسی به‌اختیار در قضا در رود، زیرا که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم فرموده که هر که را قاضی ساختند او را کشته‌اند بی کارد، و لفظ حدیث این است: مَنْ

---

(۱) اضافه ازم.

(۲) از: مسروق رحمه‌الله... تا کلام اضافه ازم.

(۳) اضافه ازم.

جُعِلَ قاضیاً فَقَدْ ذُبِحَ مِنْ غَیْرِ سِکّینٍ.

صاحب «هدایه» گوید: صحیح آن است که دخول در قضا رخصت است از جهت طمع در اقامتِ عدل، و ترک قضا عزیمت است، زیرا که شاید که خطا کند ظَنِ او و موفقّ نشود از برای حقِ، یا کسی او را اعانت نکند، مگر آن که او اهل قضا باشد، و غیر او کسی دیگر اهل نباشد، که آن زمان بر او فرض می‌گردد قبول قضا از برای نگاه داشتن حقوق بندگان. و سزاوار آن است که طلب ولایتِ قضا در دل نکند، و به‌زبان درخواست نکند که او را قاضی سازند. زیرا که در حدیث آمده که هرکس طلب قضا کند او را به‌نفس او بازگذارند. و هرکه او را بر قضا اجبار و تکلیف نمایند، خداوند تعالی ملکی فرستد که او را راه راست نماید. این است کلام «هدایه».

در چه شرایطی قبول قضا واجب است

و در کتاب «صنوان‌القضا» آورده که امام اعظم مأمور است به‌تقلید قضا و افتا به‌کسی که اعلم مردمان و اَوْرَع و اتقی و اولیٰ باشد، بنا بر حدیث سابق که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم فرمود که هرکس تقلید کند عمل غیر را، و در رعیّت او کسی باشد که اولیٰ باشد از او، پس به‌درستی که او خیانت کرده باشد با خدا و رسول خدا و جماعت مسلمانان: این است سخن صاحب «صنوان‌-القضا».

قال‌العبد فضل‌الله بن روزبهان غفرالله ذنوبه: بعد از تتّبع روایات ائمهٔ حنفیّه رحمهم‌الله بر ما ظاهر شد که امام یا سلطان مأموراند بدانکه تقلید کنند قضا را به‌کسی، و آن کس که تقلد قضا می‌کند حال او از چند وجه بیرون نیست:

قضا به‌عنوان واجب عینی

اول آن که او متعین است در آن بلده از جهت قضا بدان وجه که غیر از او کسی را استحقاق تصدّی این امر نیست، بر این تقدیر تقلد قضا بر او فرض است و تقلید سلطان قضا را بدو هم فرض است. درکتاب «صنوان» مذکور است که در «ادب‌القاضی» صدرالشهید رحمه‌الله گوید که گاهی مستحب است تَحَرُّز از دخول در قضا که در بلده جماعتی باشند که صلاحیت قضا داشته باشند، اما هرگاه که جماعتی نباشند فرض است بر آن متعین، تقلّد قضا از جهت صیانت حقوق بندگان

و تنفیذ احکام شرع، تا بغایتی که اگر او امتناع کند از تقلّد آثم گردد. این است نقل صدرالشهید که موافق روایت «هدایه» است. و بر این تقدیر سلطان باید که چنین شخص متعین را قاضی سازد و اگر قبول نکند اجبار کند او را.

قضا به‌عنوان واجب کفائی

دوم آن که در بلده قومی باشند که ایشان را صلاحیت قضا باشد، (هم در صنوان مذکور است که)[1] صدرالشهید گفته: اگر در بلده قومی باشند که ایشان را صلاحیت قضا باشد اگر یکی امتناع کند آثم نگردد. و اگر تمامی امتناع نمایند، ببینیم اگر سلطان به‌حیثیتی است که فصل خصومات به‌نفس خود می‌تواند نمود، ایشان آثم نگردند در امتناع از قضا. و اگر چنان نیست آثم گردند، زیرا که مؤدّی به‌تضییع احکام‌الله تعالی می‌شود. و اگر تمامی مستحقان امتناع نمایند و جاهلی را قضا دهند، مشترک گردند در گناه. این است سخن صدرالشهید.

از اینجا مستفاد می‌گردد که اگر سلطان بنفس خود تواند فصل خصومات کند، نصب قاضی بر او فرض نباشد لیکن سنّت باشد بنابر اقتدا به‌خلفاء راشدین و سلف صالحین. واللّٰه اعلم.

ضوابط گزینش قاضی

و در این صورت که در بلده‌ای جماعتی باشند که استحقاق داشته‌باشند، سزاوار است سلطان را که اَقْدَر و اَوْلیٰ و اَعْلَمْ و اَوْرَع را اختیار کند بنابر حدیث سابق. پس اگر اعلمِ اورعِ اولیٰ از قبول امتناع نماید با وجود آن که غیر از او مستحق قضا باشد، آیا سلطان او را اجبار و تکلیف بر قبول قضا تواند کرد یا نی؟ ظاهراً تواند کرد، واللّٰه اعلم. زیرا که اختیارِ اعلمِ اَقْدَر بنا بر ملاحظهٔ صلاح مسلمین است، و آنچه متضمّن صلاح عامّه باشد حاکم را می‌رسد که عمل کند. و اجبار امام ابوحنیفه رحمه‌اللّٰه تعالی که خلفا کرده‌اند، و او را تازیانه زده، و امام محمد را حبس کرده‌اند در این حال بوده، چه نمی‌تواند بود که امتناع ایشان در وقت تَعَیّن بوده باشد، والاّ بر آن تقدیر ایشان آثم می‌گردند در عدم قبول. و جایز نیست که حمل کنند امتناع قبول را از آن ائمه بر حالت تعیّن، زیرا که موجب اثبات اثم می‌گردد ایشان را، پس امتناع، محمول خواهد بود بر حالت

---

(۱) اضافه از م.

عدم تعیّن. و آن که خلیفه اختیار اعلم اورع کرده، و ایشان امتناع نموده[1] و خلیفه اجبار کرده، بنابر مصالح مسلمانان که در نصب ایشان بوده.

اهلیت شخص داوطلب شدن اورا توجیه نمی کند.

و باید دانست که با وجود آن که کسی اعلم و اورعِ مستحقانِ قضا باشد، مکروه است او را طلب کردن قضا، چنانچه گذشت از روایت «هدایه»؛ بلکه بسیاری از علما برآنند که حلال نیست قبول قضا بی اجبار.

و امام ابوحفص نجم الدین عمر نَسَفی رحمه الله در کتاب «مشارع الشرائع» روایت از کرخی و خَصّاف و علماء عراق کرده که حلال نیست قبول قضا مادام که او را بر آن اجبار نکنند. و صاحب «فتاوای کبری» روایت کرده که سزاوار نیست کسی را که طلب قضا کند، و اگر طلب کند بد کردار باشد، بنابرآن که حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم فرموده: مَنْ قُلِّدَ الْقضاءَ فکأنّما ذُبِحَ بغیرِسکّین. و امام محمد در «ادب قاضی» گفته که از پیغامبر صلی الله علیه وسلم به ما رسید که فرموده: مَنْ ابْتُلِیَ اَنْ یَقْضِی بین اثنین فانّهُ یَذْبَحُ نَفْسَهُ بغیر سکّین.

و شمس الائمة الحلوائی رحمه الله می گفته که سزاوار نیست کسی را که این لفظ را حقیر شمارد، مبادا که برسد بدو آن چیزی که رسیده بدان قاضی. زیرا که حکایت کرده اند که قاضئی که این حدیث بدو رسید، پس گفت: این چگونه باشد؟ و آن سخن را حقیر شمرد، بعد از آن کسی را به مجلس خود خواند که موی او را راست سازد، آن حلّاق مو از سیب ذقن او می تراشید، قاضی عطسه کرد، و استره به حلق او رسید، و سر او را پیش او انداخت.

قضاوت با پول و توصیه

سیوم آن که در آن بلده مستحقی نباشد قضا را بنابر آن که عدل مجتهد نباشد، باید که سلطان در این صورت اختیار نکند از برای قضا کسی را که بخواهد قضا را از او، یا وسائل و شفعا انگیزد، یا رشوت دهد. صدرالشهید در کتاب «ادب القاضی» یاد کرده که جایز نیست طلب قضا را به شفعا و نه به رشوت و ذکر کرده از امام ابوالقاسم رحمه الله که او گفته قضات بر دو قسمند: یک قسم آنان که

---

(۱) م. و ایشان ابا کرده اند.

ایشان را پادشاه قضا تفویض کند[1] و یک قسم دیگر آنان که تولیت کنند ایشان را قضا به‌سبب رشوت یا شفعا. قاضی اول چون قضا کند در فصل مجتهدفیه، بعد از آن اگر رفع کنند قضیهٔ او را بقاضئی که رأی او خلاف رأی آن قاضیِ اوّل باشد، قاضیِ ثانی نتواند که نقض حکم قاضیِ اوّل کند. و قسم دوم هرگاه که رفع کنند قضاء او را به‌قاضئی که رأی او مخالف رأی اول باشد، می‌تواند که نقض کند قضاء او را. و فتوی بر آن است که آن کس که تقلّد قضا کند بواسطهٔ رشوت،نافذ نیست قضاء او اصلاً. زیرا که امام گاهی که تقلید کرد قضا را بواسطهٔ رشوت که فراگرفت از قاضی یا از قوم خودش،و حال آن که قاضی عالم است به رشوت دادن قوم خود، صحیح نیست تفویض او، همچون قضاء قاضی در چیزی که رشوت گرفته باشد در او. امّا آن سلطانی که تقلید قضا کند او را به‌سبب شفعا و آن کسی که تقلید کند خالصاً لوجه‌الله، هر دو مساویند در نفاذ قضای ایشان در مجتهدات. این است سخن صدرالشهید که در «صنوان القضا» از او روایت کرده.

و چون مستجمع شرایط قضا موجود نباشد، سزاوار است سلطان را که اجتهاد نماید و آن کسی که اصلح باشد این کار را، اختیار کند. و اصلحیّت به‌قلّت طمع و رشد در مهمات و استعمال فکر و قریحه در واقعات حاصل می‌گردد.

قاضی فاسق

و جایز نیست که فاسق را قاضی سازد، ولیکن اگر قاضی سازد قضاء او نافذ است. در هدایه گفته که فاسق اهل قضا است، زیرا که اهل شهادت است تا بغایتی که اگر تقلید کنند قضا او را، صحیح باشد. لیکن سزاوار نیست که تقلید کنند. این است سخن «هدایه» که سابقاً در شروط مذکور شد.

پس اگر سلطان عدل نیابد که قضا را بدو تقلید کند، و فاسق را بالضروره قاضی‌سازد، قضاء او نافذ باشد. و نزد ضرورت مشرك را قاضی تواند ساخت، چنان که در «خلاصه» روایت کرده از کتاب «اجناس» که سلطان تولیت کند قاضیی مشرك را برمسلمانان، بعد از آن مسلمان شود آن قاضی، امام محمد رحمه‌الله فرموده او همچنان قاضی باشد، و محتاج نیست که ثانیاً او را تولیت کند. و در «هدایه» آورده

---

(۱) م. اضافه دارد: و بی‌اختیار و طلب ایشان قضا را درگردن ایشان اندازد.

که بعضی از مشایخ گفته‌اند که چون تقلید کنند فاسق را قضا در ابتدا، صحیح باشد، و اگر تقلید کنند و او عدل باشد منعزل می‌گردد به فسق. و هم در «هدایه» گفته که اگر عدل باشد و فاسق گردد به‌فراگرفتن رشوت یا غیر آن منعزل نمی‌شود، لیکن مستحق عزل می‌گردد. و این قول ظاهرِ مذهب است و مشایخ ما برآنند. و در خلاصه گفته که اختلاف روایات است در آن که قضا را به‌فاسق تفویض توان کرد یا نی؟ واصَحّ آن است که تقلید صحیح است و منعزل نمی‌گردد به‌فسق. این است سخن «خلاصه».

منشور قضا

و اما تفویض کردن امام یا سلطان قضا را بکسی، پس لابد است در او از چیزی که دلالت کند بر تفویض، چنانچه گوید: «ترا بر فلان مملکت قاضی ساختم». و در «خلاصه» گفته که در «فتاوای صُغریٰ» مذکور است که تعلیق قضا و امارت به‌شرط و مضاف به‌وقت در مستقبل جایز است. مثل آنکه بگوید: «گاهی که فلان بیاید، پس تو قاضیِ فلان مملکتی» یا آن که بگوید که «تو هرگاه به‌فلان مملکت روی، پس تو امیر آنجائی» یا «قاضی آنجائی». این جایز است به‌اجماع. و تعلیق به‌حکم میان دو کس، مضاف به‌وقتی در مستقبل، مثل آن که بگوید هرگاه که فلان بیاید تو حکم کن میان ما در فلان حادثه، صحیح است نزد امام‌محمد. و امام ابویوسف رحمه‌اللّه گفته: صحیح نیست و فتوی به‌قول ابویوسف است.

محدودیتهای زمانی و مکانی در صلاحیت دادرس

و قاضی هرگاه که تقلید قضا کند به‌کسی یک روز جایز است، و قضا احتمال تأقیت دارد. و هم در «خلاصه» گوید که سلطان هرگاهی که تقلید کند کسی را قضاء بلده‌ای معین، داخل نمی‌شود در آن مواضع و توابع آن بلده مادامی که درمنشور او ننویسد که بلده‌وسواد همه. و در «فتاوای صغریٰ» آورده است که در «محیط» آورده است که این به‌روایت «نوادر» است، که مصر شرط نفاذ قضا نیست، اما بر ظاهر روایت، مصر شرط نفاذ قضا است. پس برین صورت مُقَلَّد بر قری نمی‌گردد و اگر چه در منشور او نوشته باشند. و امام ابویوسف رحمه‌اللّه تعالی بر آن رفته که مصر شرط نفاذ قضا نیست. و شمس‌الائمه سرخسی رحمه‌اللّه و بسیاری از مشایخ روایت «نوادر» را فراگرفته‌اند. این است سخن صاحب «خلاصه». و ظاهراً

صلاحیت قاضی از جهت محل

فتوی بر این باشد زیرا که اختیار ابویوسف است رحمه‌اللّه؛ و سابقاً گذشت که در قضا فتوی بر قول و اختیار امام ابویوسف است رحمه‌اللّه واللّه‌اعلم.

و در «خلاصه» آورده که اگر مقید سازد قضاء قاضی را سلطان به‌مکانی جایز است، و متقید می‌شود بدان مکان و از آن تجاوز نمی کند.

اشکال در کیفیّت نصب قضات

و در «نوازل» آورده در کتاب زکات و حکایت از فقیه ابوجعفر کرده که ابوبکربن سعید می گفت که تولیت حکام در دیار ما صحیح نیست، از برای آن کسی که ایشان را تولیت قضا و حکومت می کند مواجهه نمی‌نماید بتقلید ایشان، بلکه منشور می‌نویسد و در منشور در هر فصلی می‌نویسد که ان‌شاءاللّه تعالی، و استثنا ابطال ما تَقَدَّم می کند. این است روایت «نوازل». و از آنجا مستفاذ می‌گردد که شرط است در تولیت قاضی و حاکم که در مشافهه بگوید به‌او آن کس که ایشان را تولیت می کند که ترا قاضی ساختم یا حاکم گردانیدم.

و در «خلاصه» آورده که در فوایدِ خال خود دیدم که گفت: خلیفه وسلطان گاهی که تقلید کنند کسی را قضا، و آن قاضی ردّ کند آیا تواند که بعد از آن قبول کند؟ گفته: اگر به‌مشافهه او را تقلید کرده ممکن نیست او را قبول آن تقلید بعد از ردّ. و اگر به‌طریقهٔ مغایبه کرده بدان وجه که منشوری از برای او نوشته فرستاده و او ردّ کرده، بعد از آن قبول کرد مر او را می‌رسد و جایز است.

و در «خلاصه» آورده که سلطان هرگاه با شخصی بگوید که: جَعَلْتُکَ قاضیاً یعنی ترا قاضی گردانیدم و نگوید که در کدام شهر، قاضی نمی‌شود بر بلدی که او در آنجاست، زیرا که احتمال دارد تعمیم کرده باشد و احتمال دارد که تخصیص کرده باشد بعضی بلاد را، پس مکان قضا مجهول شد. و قاضی‌الامام رحمه‌اللّه گفته که قاضی می‌شود در آن بلدی که او در آنجاست، همچو کسی که وکیل سازد آدمی را به‌بیع، که او وکیل می‌شود به‌بیع در بلدی که او در آنجاست عرفاً، و چنین شخصی که سلطان با اوگوید که ترا قاضی ساختم قاضی نمی‌شود در جمیع بلاد، و اگرچه سلطان را بلاد بسیار باشد. وهم در «خلاصه» گفته که سلطان چون قاضی را گوید که حوادث فلان را مشنو تا من از سفر بازگردم، جایز نیست قاضی را

که بشنود، و اگر قضا کند نافذ نیست. و هم در «خلاصه» گوید که قاضی گاهی که قضا کند در حادثه‌ای بحق، بعد از آن سلطان او را امر کند که آن حادثه را یک بار دیگر بشنود در حضورِ علما، فرض نیست بر قاضی آن شنودن. و هم در خلاصه گوید که سلطان هرگاه که تقلید قضا کند کسی را و استثنا کند خصومت معیّنه را یا شخص معیّن را، صحیح است استثنا، و قاضی نمی‌گردد در آن خصومت یا در حقِ آن مرد. این است سخن صاحب «خلاصه».

تعدّد قضات

و سلطان را می‌رسد که در یک بلده دو کس را قاضی مطلق گرداند. در «خلاصه» آورده که در «فتاوای صغری» گفته است اگر تفویض قضا کنند به دو مرد، که هر یک از ایشان منفرد باشد به‌قضا، آیا جایز است یا نه؟ گفته: ما روایتی نیافتیم لیکن مولانا الامام خالِ من رحمه‌الله می‌گفت: بر قیاسِ نائبِ قاضی آن است که سزاوار آن است که جایز باشد، زیرا که نائب قاضی نائب از سلطان است و به این قیاس صحیح است. و در «صنوان القضا» گفته: سلطان گاهی که تفویض کند قضاء ناحیه‌ای را بدو کس بر آن وجه که هیچ یک از آن دو مستقل نباشد بی دیگری، جایز نیست، همچو دو وکیل به‌بیع، زیرا که او راضی نشده الاّ به رأی هردو با هم، نه رأی یک کس. همچنین ذکر کرده شیخ الاسلام مشهور به‌خواهرزاده رحمه‌الله در آخر کتاب «صحیح مبسوط» و اگر مخصوص گرداند هر قاضی را به‌طرفی از اطراف بلده، جایز است. و اگر هر یک را مستقل سازد در جمیع بلد، پس او را دو وجه است: یکی آن که جایز نیست، زیرا که نزاع می‌افتد میان خصمین در اختیار یکی از آن دوقاضی، و اجابتِ داعی ایشان. و دوم آن که جایز است وحکم به قرعه کنند در تقدیم نزد نزاع. و صاحب «ذخیره» گفته که سلطان گاهی که تقلید کند مردی را به‌قضاء شهری که در او قاضئی دیگر باشد و معزول نگرداند قاضیِ اول را صریحاً، اگر بگویند که قاضی اوّل معزول می‌شود، وجهی دارد؛ زیرا که تقلد دوقاضی در یک مصر غیر معتاد است، پس تقلید ثانی متضمنِ عزلِ اوّل است. و اگر بگویند: معزول نمی‌شود، هم وجهی دارد، از برای آن که ولایت او عام است، پس مالک تقلید و عزل است بر هر وجه که

خواهد والله‌اعلم. این است احکام و مسائل کیفیت تفویض قضا به‌مذهب ابوحنیفه رحمه‌الله تعالی.

تفویض قضا در مذهب شافعی

اما کیفیت تفویض قضا به‌مذهب شافعی رحمه‌الله‌تعالی، در «انوارشافعیّه» گوید: واجب است بر امام نصب قاضی در هربلده و ناحیه‌ای که قاضی نباشد او را، پس اگر امام یا سلطان حال کسی که او را قاضی می‌سازد داند در علم و عدالت، پس تولیت کند او را قضا. و اگر نداند حاضرگرداند او را و جمع کند میان او و علما تا علم او را بدانند، و از همسایگان و مخالطان او تحقیق کنند سیرت او را. و اگر قاضی سازد کسی را که حال او را نداند نافذ نیست آن تفویض، و اگر چه بعد از آن بداند که به‌صفت قضات است. و شرط است در تولیت قضا تعیین آن کس که او را قاضی می‌سازد، و تعیین محل ولایت او از دیهی یا شهری یا ناحیه‌ای. و اگر سلطان بگوید که والی ساختم یکی از این دو کس را، یا کسی را که رغبت کند در قضا از علماء فلان بلده، باطل باشد آن تولیت. و اگر بگوید که قضا را تفویض کردم به‌فلان و فلان، پس آن نصب دوقاضی است. و منعقد می‌شود قضا به‌مراسله و مکاتبه گاهی که مقارن شود بدان چیزی که دلالت بر تولیت کند. وگفتن سلطان با شخصی: «قضا را تولیت کردم به‌تو» یا «تقلید کردم قضا را به‌تو» یا «ترا خلیفهٔ خود ساختم در قضا» یا «ترا نائب خود ساختم در قضا» یا «قضا کن میان مردم» یا «حکم کن در فلان شهر» اینها همه صریح است در تولیت. و اگر بگوید: «اعتماد کردم» یا «حوالت کردم بر تو» یا «ردّ کردم» یا «گردانیدم قضا را» یا «تفویض کردم» یا «اسناد کردم به‌سوی تو» اینها همه کنایات است و منعقد نمی‌شود قضا بدان تا آن زمان که مقارن شود بدو آن چیزی که نفی احتمال کند. همچنانچه سلطان گوید: نظر کن به‌سوی آنچه توکیل کردم به‌سوی تو، یا حکم کن در چیزی که اعتماد کردم به‌تو.

آیا قبول قاضی شرط است؟

ابوالحسن ماوردی رحمه‌الله گفته که شرط است قبول لفظاً. و امام رافعی گفته: شرط نیست همچو وکالت. و جایز است که تولیت قضا را عام سازند، بدان وجه که گویند: قاضی ساختم ترا بر همه کس و در همه واقعات، و جایز است که

تخصیص کنند یا در اشخاص، بدانکه او را قاضی سازد میان سکّان محله‌ای یا در قبیله‌ای یا در خصومات دوشخص یا اشخاص معیّنه یا در خصومات کسی که به‌خانهٔ او آید یا در مسجد او، یا در حوادث تخصیص کند—بدانکه او را والی سازد بر قضا در نکاحها، نه در اموال یا عکس آن—یا در قدری معین از مال یا در طرفی از حکم تخصیص کند، بدان که او را والی سازد در قضا به‌اقرار نه بیّنه یا عکس آن، یا در مکانی تخصیص کند که در خانه یا محلی خاص قضا کن، یا در زمانی تخصیص کند، به‌آن که او را والی سازد سالی یا روزی که تعیین کند در هفته‌ای. این است نقل کتاب «انوارشافعیه» که از «عزیز» و «روضه» نقل کرده، و تمامی مُفتیٰ به است.

و امّا شرایط قاضی در فصل سابق در مذهب شافعی بیان کرده شد.

داوطلب شدن برای قضاوت در فقه شافعی

و اما حال قاضی نسبت با طلب قضا و ترک طلب؛ در «انوار شافعیه» گفته که قضا فرض کفایت است و آن کسی که صلاحیت قضا ندارد حرام است که متولّی آن گردد، و حرام است که تولیت کنند او را. و آن کسی که صلاحیت دارد، اگر متعین است بدان وجه که غیر از او در آن ناحیه کسی صلاحیت قضا ندارد، لازم است او را طلب و مشهورگردانیدن نفس خود نزد سلطان و قبول کردن قضا، اگر سلطان تفویض کند. و اگر قبول نکند، سلطان باید که او را تکلیف و اجبار نماید به‌قبول، و معذور نیست بدان که ترسد از میل و خیانت. امام اوزاعی شارح «منهاج» رحمه‌الله گفته: سزاوار آن است که متعین را گاهی لازم باشد طلب قضا که گمان برد که اگر طلب می کند بدو می‌دهند، یا متردد باشد در او. و اگر بر ظن او غالب باشد که اگر طلب قضا می کند بدو نمی‌دهند بنا بر فساد زمان، و نیز متضمن قبول منّت است، ظاهر آن است که لازم نیست او را طلب. بلی واجب است قبول هرگاه که او را بدان خوانند.

دیگر در «انوارشافعیه» گفته: و اگرمتعین نباشد بلکه درآن ناحیه کسی باشد که صلاحیت قضا داشته باشد، پس اگر غیراو اصلح است قضا را، جایزاست اوراقبول، ومکروه است او را طلب. و اگر مثل اوباشد او را می رسد که قبول کند وواجب نیست. و اما

طلب، پس اگر ذکر او پوشیده است در میان مردم، و اگر متولّی قضا می‌گردد مشهور می‌شود و مردمان به‌علم او نفع می‌یابند، و کفایت معاش ندارد و اگر قاضی می‌شود از بیت‌المال کفایت معاش او حاصل می‌گردد، مستحب است مر او را طلب. و اگر کفایت معاش دارد مکروه است او را طلب و قبول. و بر این صورت حمل کرده‌اند امتناع سلف از قضا. و اگر در آن ناحیه کسی هست که دون او است، مستحب است او را قبول و طلب، گاهی که واثق باشد به‌نفس خود. و در هرجا که گفتیم که طلب و تولّی مستحب است یا مباح، پس آن نزد وثوق و غلبه ظن است به‌قوت نفس. و اما نزد خوف پس احتراز باید کرد. و اینها گاهی است که در آن ناحیه قاضئی نباشد که متولی امر قضا باشد، یا غیر مستحق باشد از برای جوری یا جهلی. و اگر مستحق باشد و طالب خواهد که او را عزل کند، پس طلب حرام است و طالب مجروح است، خواه فاضل باشد خواه مفضول.

پول در عزل و نصب قاضی

و اگر بذل مالی کند که قضا گیرد، اگر متعین است یا مستحب است او را طلب، جایز است. و آن کس که مال می‌گیرد از او ظالم است. همچنانچه گاهی که متعذر باشد حسبت، الاّ به‌بذل مال، جایز است او را بذل مال تا والی گردد. و همچنین بذل کردن مالی جایز است از برای آن که او را معزول نسازند. و فراگیرنده ظالم است. و مستحب است بذل مال از برای عزل قاضئی که او به‌صفات قضات نباشد. و فراگرفتن مال در این صورت حرام است. و حرام است بذل مال از برای عزل کسی که به‌صفات قضات باشد. و اگر بذل کند و اول را عزل کند، و آن کس که بذل کرده قاضی شود، قضای این دوم نافذ نیست. و اول معزول نمی‌شود، زیرا که عزل به‌رشوت حرام است، و تولیت مرتشی راشی را ممنوع است. و این نزد تمهید اصول شرعیّه است، و اما نزد ضرورات و ظهور فتنه‌ها نافذ است عزل و تولیت والله‌اعلم و بحقائق‌الامور احکم.

فصل چهارم، در بیان جواز قبول قضا از سلطان جایر و ذکر صفاتی که چون درکسی جمع گردد سزاوار باشد که سلطان او را نصب کند به‌قضا، و بیان آداب

ولایت از سلطان جایر

قاضی بعد از نصب در مذهبین: بدان ایّدك الله تعالی که چون امام مستجمعِ شرایط درمیان امت باشد و نصب قضات کند در بلاد بعد از تحقّق علم و عدالت، به اتفاق مذاهب مستحق را جایز است که قبول قضا کند از او. و اگر امام نباشد و سلطان عادل باشد هم جایز است قبول از او مستحق را. و اگر سلطان عادل نباشد حال از دو بیرون نیست: یا آن است که سلطان جایر است، یا باغی بر امام حق. امّا اگر سلطان جایر است، جایز است تقلّد قضا از او در مذهب حنفیّه. در «هدایه» آورده که جایز است تقلّد قضا از سلطان جایر همچنانچه جایز است از عادل، زیرا که صحابه رضوان الله علیهم اجمعین تقلّد قضا کرده‌اند از معاویه، و حق در دست علی بود رضی الله عنه در نوبت او، و تابعیان تقلّد قضا از حجّاج کرده‌اند، و او جایر بود. مگر گاهی که سلطان جایر تمکین نکند او را از قضاء بحق، زیرا که مقصود حاصل نمی‌گردد از تقلّد، به‌خلاف آن که تمکین کند (سلطان جایر قاضی را از قضا بحق که مقصد از قضا حاصل می‌گردد[1]). این است سخن صاحب «هدایه»، و موافقت کرده با او درین مسأله و دلیل، صدرالشهید در «شرح ادب قاضی»، و صاحب «خلاصه» هم موافقت کرده در مسأله و دلیل، والله اعلم.

صحابه و قبول سمت در دستگاه معاویه

نظر مؤلف دربارهٔ معاویه

قال فضل الله بن روزبهان غفرالله ذنوبه: باید دانست که معاویه به اتفاق اهل سنت و جماعت از کبار صحابه است و او در زمان خلافت ابوبکر رضی الله عنه از قِبَلِ خلیفهٔ بحق در شام امیر بود، و همچنین در زمان امیرالمؤمنین عمر و امیرالمؤمنین عثمان رضی الله عنهما از قِبَلِ ایشان بر شام امیر بود. و چون امیرالمؤمنین علی خلیفه شد، او در شام اظهار مخالفت کرد، و علما او را از اهل بغی شمرده‌اند بعد از اظهار خلاف. و حقّ با امیرالمؤمنین علی بود در وقت مخالفتِ معاویه. چون علی رضی الله عنه وفات فرمود، و حسن بن علی رضی الله عنهما با معاویه صلح کرد، و با او بیعت فرمود، معاویه امام بحقّ شد. و بعد از آن مدت هجده سال امامت او در جمیع بلاد اسلام ثابت بود به حکم اجماع اهل حلّ و عقد بر بیعت او. این است معتقَد جمیع اهلِ سنت و جماعت.

---

(۱) اضافه از م.

توجیه مؤلف عمل کسانی را که در دستگاه معاویه به‌قضا پرداختند

چون این مقدمه معلوم شد، باید دانست که استدلال صاحب «هدایه» گاهی صحیح می‌آید که ثابت گردد، که صحابه تقلّد قضا از معاویه در زمان بَغْیِ او کرده‌اند نه در زمان امارت او در عهد خلفا، و نه در زمان اجماعِ صحابه بر امامت او، زیرا که در این دو زمان شک نیست که معاویه از اهل عدل بود و امارت او بحقّ بوده. و این ثابت نشده که صحابه از او در زمان بَغْیْ تقلّد قضا کرده باشند. زیرا که از اخبار صحیح شده که در زمان بَغْیْ صحابه او را منکر بوده‌اند، و اگر ظاهراً مصاحبت می کرده‌اند، تقلّد مناصب از او نمی‌نموده‌اند. و بر تقدیر آن که ثابت شود که در زمان بَغْی از او تقلّد کرده‌اند، آن دلیل جواز تقلّد است از سلطانِ باغی. و در آن مسأله او را یاد باید کرد، نه دلیل جواز تقلّد از سلطانِ جایر. زیرا که در عرف، سلطان جایر کسی را گویند که او ظالم باشد در عملهای سلطنت، و احقاق حقوق مسلمانان ننماید، نه کسی را که در اجتهاد غلط کند. و باغی کسی است که در اجتهاد خطا کند نه آن که جور بر بندگان کند. و قرین ساختن معاویه با حجّاج ظالم قرینهٔ آن است که از سلطان جایر، ظالم در احقاق حقوق می‌خواهند. و این استدلال صاحب «هدایه» و آن که متابعت او نموده با آن که غیر صحیح است، مستلزم آن است که معاویه را که از اکابر صحابه است قرین حجّاج ظالم ساخته‌اند، و رافضیان را مجال طعنی در صحابه داده، با اتفاق اهل سنت بر آن که تمامی صحابه عدولند، و هیچ یک فاسق نیستند و جور عین فسق است. والله تعالی اعلم.

قاضی منصوب از طرف خوارج

و امّا اگر سلطان باغی باشد عزل و نصب او اهل عدل را بعد از قهر و غلبه نافذ است. در کتاب «صنوان القضا» ذکر کرده که صدرالشهید در «ادب قاضی» آورده که اگر قومی از اهل خوارج یا اهل عدل[1] غالب شوند بر مدینه‌ای یا مصری از امصار مسلمانان تا بغایتی که نافذ گردد امور ایشان و جاری گردد احکام ایشان، پس قضات عدل قاضیانند بر حال خود، مادام که عزل نکنند ایشان را باغی. و گاهی که عزل کند ایشان را باغی، بیرون روند از قضا تا بغایتی که اگر منهزم

(۱) چنین است در نسخه‌ها و بنظر می‌رسد که «یا اهل عدل» زاید باشد.

گردد باغی، بعد از آن نافذ نباشد قضای ایشان، مادام که تقلید نکند ایشان را سلطان عدل نوبتی دیگر. زیرا که باغی سلطان شده به‌حکم قهر و غلبه، پس جایز است عزل او. پس از آن اگر ایشان تولیت کنند قاضی را، پس خالی نیست از آن که تولیت می کنند از قوم خوارج یا از اهل عدل، اگر از خوارج تولیت می کنند نافذ نیست هیچ یک از قضایای او، و اگر رفع کنند به‌قاضئی از اهل عدل آن را باطل گرداند، زیرا که ایشان هر چه می کنند بر وجه استحلال می کنند، بنابر آن که ایشان خونها و مالهای ما را حلال می‌دانند؛ پس قضای او نافذ نیست، و اگر چه موافق شریعت باشد. و اگر از اهل عدل نصب می کنند، نافذ است قضای او و تا بغایتی که اگر غالب شوند بر ایشان اهل عدل و رفع کنند به قاضئی اهل عدل، تنفیذ کند قضاء او را. و در کتاب «اقضیه» گفته که نافذ است قضای اهل بغی. و در کتاب «قنیه» در رمز «مت» آورده که حلال نیست قبول عمل از غیر اهل عمل، و اگرچه مستحق باشد آن را، نزد ابوحنیفه رحمه‌الله زیرا که اوعَوْن ظالم است برظلم او. وگفته: استاد ما می‌گفت که در «محیط» خلاف آن هست، یعنی حِلیّتِ قبولِ عمل از غیر اهل. و در کتاب «اقضیه» گفته: اهل بَغْیْ به‌منزلهٔ فُسّاقِ اهل عدلند، وِ ما گفتیم که فاسق صلاحیت قضا دارد براصحِّ اقوال واللّه اعلم.

قول شافعی در قاضی اهل بغی

و اما مذهب امام شافعی رحمه‌اللّه در این مسأله آن است که متسلط به‌قهر و غلبه بر بلاد اسلام،سلطان است و او خواه عادل باشد و خواه جایر، احکام او نافذ است،وقبول قضا ازاوجایز است. و در «انوارشافعیّه» گفته: اگر باغیان را قاضئی باشد در شهری، پس اگر آن قاضی خونهای اهل عدل و مالهای ایشان را حلال می‌داند، نافذ نیست حکم او، و اگر حلال نمی‌داند، نافذ است حکم بدان چیز که نافذ است حکم قاضیِ اهلِ عدل، مگر آن که او از خطّابیّه باشد که ایشان قضا می کنند از برای موافقان ایشان به‌تصدیق آن موافقان. و تمامی این مبحث در باب قتال بغات ان‌شاءاللّه مذکور گردد.

شرایط قاضی

اما آن صفات که چون در کسی جمع گردد سزاوار باشد که او را قاضی

سازند؛ شیخ الامام علم‌الهدی ابومنصور ماتریدی رحمه‌الله گفته: سزاوار است که حاکم عالم باشد به‌حلال و حرام، و عدل و صاحب ورع، و راه یافته به‌وجوه تدابیر خلق، عارف به‌مراتب مردمان، موصوف به‌علوّ همت، و نگاه داشتن نفس از خبایث، و عفت از فروج، و آن که برسد به‌مرتبهٔ مجتهدان. این است سخن ابومنصور رحمه‌الله.

و استاد الائمه رحمه‌الله در «اقضیه» از ابوذر رضی‌الله‌عنه روایت کرده که او گفته: اهل قضا آن کسی است که در او عدالت و علم به‌کتاب‌الله باشد، و ناسخ و منسوخ و حلال و حرام و امر و نهی داند، و علم به‌سنّت رسول‌الله ـ صلی‌الله‌علیه‌وسلم داشته باشد، و از اهل اجتهاد باشد، و محدود در قذف نباشد. و بعضی دیگر از علماء حنفیّه گفته‌اند: اهل قضا کسی است که عالم به‌خدا، و عارف به‌نصوص شرع از روی تفسیر و تأویل، و عارف باشد به‌طرق فقه در اصل شرع از روی تعلیل، و مؤیّد[1] باشد به‌روح‌القدس در انوار عقل و شرع. و مثل این قاضی امام خلق و حجت حق است. این است بعضی از اوصاف قضات که باید بدو متصف باشند نزد حنفیّه تا سزاوار باشد سلطان را که تفویض قضا بدیشان نماید. و اگر به‌کسی تفویض قضا نماید که این اوصاف در او نباشد آن تفویض نافذ است، اما سلطان در آن تفویض آثم است، مادام که کسی را یابد که موصوف بدان اوصاف باشد، و با وجود او تفویض بغیر مستحق کند. و اگر کسی نباشد موصوف بدان اوصاف و بغیر مستحق تفویض کند، او را قاضی ضرورت خوانند والله اعلم.

قاضی ضرورت

و امّا اوصاف لایقهٔ قضات درمذهب شافعی؛ در «انوارشافعیّه» گفته است: مستحبّ است که قاضی وافرالعقل، حلیم، صاحب تَثَبُّت، خداوندِ فَطنت و رای و وقار و سکینه باشد، و جبّار نباشد که خصوم از او ترسند، و ضعیف نباشد که بدو استخفاف کنند و طمع در او نمایند، و قریشی باشد، و رعایت علم و تقوی اولی از رعایت نسب است. و شرط نیست که نیکو نویس باشد، و نه آن که سلیم‌الاعضا

(۱) اصل: متأید.

باشد. و اگر متعذر باشد اجتماع این شروط، پس والی سازد امام فاسقی را یا جاهلی را، قضای او نافذ می‌گردد للضروره. این است کلام «انوار».

روش زندگی و برنامهٔ کار قاضی

امّا بیان آداب قاضی بعد از نصب درمذهب حنفیّه؛ در «هدایه» گفته که کسی را قاضی سازند نظر کند در دیوان قاضی که پیش از او بوده، و آن خریطه‌ای چند است که در او سجلّهاست، و مراد از سجل کتاب حکم است، خواه آن بیاضها از مال بیت‌المال باشد یا مال خصوم یا مال قاضی. دیگر نظر کند در حال محبوسان پس هر کسی که اعتراف کند بحقی لازم گرداند آن حقَ او را، و آن کسی که انکار کند قبول نکند قول معزول را بر او مگر به‌بیّنتی، و اگر کسی بیّنه اقامت نکند، تعجیل ننماید به‌گذاشتن او تا آن زمان که ندا کند بر او و نظر کند در امر او. و نظر کند در امانتها و وقفها که در دست قاضی سابق بوده، و عمل کند بدو بر آن چیزی که قائم شود بر آن بیّنه، یا اعتراف کند بدو صاحب یَد، پس آن را تسلیم مُقَرّله اول کند. و از برای حکم در جائی ظاهر بنشیند تا جای او بر غربا پوشیده نگردد، و در مسجد نشیند و مسجد جامع اولی است، و اگر در خانه نشیند باکی نیست. و قبول هدیه کند از خویش و قوم خود که محرم باشند و از کسی که پیش از قضا معتاد بوده باشد که او را هدیه می‌داده، و اگر ایشان را خصومتی باشد قبول هدیهٔ ایشان نکند، و همچنین اگر زیادت از معتاد آورند. و حاضر نشود در هیچ دعوتی مگر دعوتِ عام. و دعوت خاصّه آن است که اگر صاحب دعوت داند که قاضی حاضر نمی‌شود آن دعوت نکند. و به‌جنازه حاضر شود، و عیادت مریض بگوید، و مهمانی نکند یکی از خصمان را بی آن دیگری، و چون هردو خصم حاضر گردند میان ایشان برابری کند در نشستن و اقبال بدیشان نمودن و اشارت و نظر، و با یکی پوشیده سخن نگوید و اشارت نکند، و او را تلقین حجّت نکند، و در روی یکی نخندد، و مزاح با یکی نکند، و گواه را تلقین نکند که با او گوید که همچنین و همچنین گواهی می‌دهی. و امام ابویوسف رحمه‌الله مستحسن شمرده این تلقین را در غیر موضع تهمت. این است سخن صاحب «هدایه».

رفتن قاضی به‌دعوت مهمانی

تأکید در یکسان شمردن طرفین دعویٰ

نظر شافعی در نصب قاضی

اما آداب قاضی به مذهب شافعی؛ در «انوارشافعیه» گفته: مستحب است که امام یا سلطان چون کسی را قاضی می‌سازد، کتاب عهدی از برای او بنویسد و یاد کند در او آن چیزی را که محتاجٌ الیه است، و دو کس را گواه گیرد بدان که او را قاضی ساخته و بر مضمون کتاب، و گواهان با او بیرون روند، و مردمان را خبر دهند. و اگر گواه گیرد و ننویسد کافی است. و اگر بنویسد و گواه نگیرد کافی نیست.

آشنائی قاضی با محیط کار خود

و مستحب است قاضی را که تحقیق حال علماء آن بلده که او را در آن قاضی ساختند بنماید. و عدولِ آن شهر را تحقیق کند و اگر مشهور شود که او را قاضی ساخته‌اند و گواه و کتاب نباشد کافی است. و مستحب است که قاضی در آن شهری که او را قاضی ساخته‌اند روز دوشنبه یا پنجشنبه یا شنبه در رود و دستاری سیاه در سر او باشد، و میان شهر فرو آید و دیوان حکم را بستاند، و آن چیزی است که در دست قاضی است از محاضر و سجلّات و حجّتهای ایتام و اوقاف، و نظر کند اولاً در امر محبوسان و سؤال کند از هر یک که سبب حبس او چیست؟ و اگر اعتراف بحقّ نماید امضا کند حکم را. و اگر بگوید که مرا به‌ظلم حبس کرده‌اند، پس بر خصمِ او بیّنه است، و بر او یمین. و اگر غائب باشد بنویسد تا حاضر شود. بعد از آن در اوصیای یتیمان نظر کند. و بعد از آن نظر کند در امینان قاضی که منصوبند بر اطفال. بعد از آن نظر کند در اوقاف عامّه و متولّی آن، و در لقطه‌ها و چیزهائی که گمشده باشد.

رسیدگی به کار زندانیان

سازمان دادگاه

و قاضی از برای خود کاتبی و دو مترجم و دو مُزَکّی ترتیب کند. و شرط است که کاتب، عارف باشد بدانچه می‌نویسد از سجلّات و محاضر. و شرط است که مسلمان و عدل باشد، و مستحب است که فقیه و وافرالعقل و عفیف از طمع و نیکوخط و ضابط حروف باشد. و شرط است در کسی که ترجمان قاضی باشد—در زبانی که قاضی نداند و او سخن خصوم را به‌قاضی رساند— که عدل و آزاد و مکلّف باشد، و باید که از دو کس کمتر نباشند، و شرط نیست که بصیر باشد. و شرط است در کسی که سخن به‌قاضی می‌شنواند، اگر قاضی را گوش سنگین باشد،

مترجم دادگاه

که از دو کس کمتر نباشند. و مستحب است که مجلس قضا گشاده و ظاهر باشد، و جای تنگ یا گرم یا سرد نباشد تا مردم ایذا نیابند، و در او باد و غبار و دود نباشد. و مستحب است که جای نشستن او مرتفع باشد همچو تخت دکانی و مانند آن، و مستحب است که از برای او فراشی افکنند و بالشی نهند، و روی به‌قبله نشیند، و تکیه نکند، و مسجد را مجلس قضا نسازد، و مکروه است اگر بسازد. و تمکین نکند خصوم را از اجتماع در مسجد، و دشنام دادن به‌یکدیگر و مانند آن، بلکه ایشان را در بیرون مجلس نشاند، وکسی را نصب کند که دو خصم در آورد، و اگر اتفاق افتد یک قضیه یا چند قضیه وقتی که او در مسجد از جهت نماز حاضر شود باکی نیست. و مکروه است که حاجبی فراگیرد گاهی که زِحام نباشد. و مکروه نیست حاجب در اوقات خلوت.

حفظ بیطرفی

و باید که حکم نکند در هر حالی که متغیر شود در او خُلق او، همچو غضب وجوع و شَبَعِ مفرط و مرض مُؤلم و خوف مُزْعِجْ و حزن و فرحِ سخت و غلبهٔ خواب و ملال و سنگینی وضو و حضور طعام که بدان مشتهی باشد. و اگر قضا کند نافذ باشد. و مکروه است که خرید و فروخت به‌نفس خود کند بلکه وکیلی گمارد تا جهت او خرید و فروخت کند که نشناسند که وکیل اوست، و چون او را بشناسند تبدیل کند او را به‌وکیل دیگر، و این مخصوص به‌خرید و فروخت نیست بلکه اجاره و سایر معاملات همین حکم دارد.

حرمت دادگاه

و هر که بی‌ادبی کند در مجلس او، نهی کند او را، و اگر قبول نکند تهدید کند، پس زجر کند، پس تعزیر کند. و اگر بی ادبی با قاضی کند چنانچه گوید: تو جور می کنی یا مثل این، او را تعزیر کند. و عفو اولیٰ است اگر حمل بر ضعف او نکند، و تعزیر اولیٰ است اگر حمل بر ضعف او کند. و جایز است که تعیین کند از برای قضا روزی را یا دو روز برحسب حاجت مردمان و دعاوی ایشان. و جایز است که تعیین کند وقتی را از روز پس اگر خصمان در غیر آن وقت حاضر شوند سخن ایشان بشنود مگر آنکه در نماز باشد، یا در حمام باشد، یا بر طعام باشد و مانند این کارها.

تازیانهٔ قاضی

و مستحب است که قاضی را درّه‌ای باشد که تأدیب کند بدان گاهی که حاجت افتد. و زندانی فراگیرد از برای حاجت بدو در تعزیر و استیفاء حق از کسی که مماطلت نماید. این است سخن «انوار».

و چون اصحّ در مذهبین این است که سلطان می‌تواند که قضا کند، در این مقام اعمال قاضی و کیفیت پرسیدن مرافعه و متعلقات آن را یاد کنیم تا اگر سلطان خواهد که مرافعه پرسد او را معرفت آن حاصل باشد، و باللّه‌التوفیق.

فصل پنجم، در بیان اعمال قاضی و کیفیت مرافعه که سلطان چون قضا کند او را بدان عمل باید کرد تا بر وجه شرع باشد: بدان ایّدك‌اللّه تعالی که اعمالی که قاضی متکفّل او است بسیار است، از آن جمله آنچه اتفاق مذهبین است که از اعمال قاضی است هجده امر است:

دامنهٔ صلاحیت قاضی

اول، سماع بیّنه.

دوم، تحلیف.

سیوم، فصل خصومات به‌حکم یا اصلاح از تراضی.

چهارم، استیفاء حقوق و حبس نزد حاجت.

پنجم، اقامت حدود و تعزیرات.

ششم، تزویج کسی که او را ولی نباشد از نساء.

هفتم، ولایت در مال صغار و مجانین و سفها.

هشتم، بیع ترکه از برای دین بعد از ثبوت او.

نهم، حفظ مال غائب و اقراض او.

دهم، بیع مال مجهول‌المالك و حفظ ثمن او یا صرف او در مصالح.

یازدهم، نگاه داشتن چیزهای گمشده و لقطات.

دوازدهم نظر در وقف از جهت حفظ اصول او و ایصال غله‌های او به‌مصارف به‌تفحص از حال متولّی و قیام به‌آن اگر متولّی وقف نباشد. و در این عمل خلاف حنفیّه هست. در «فصول عمادی» گوید: اگر قاضی به‌قری رود و نصب قیّم کند در

امور صغیر یا در وقف یا در نکاح ایتام جایز است زیرا که از اعمال قضا نیست. همچنین حکایت کرده‌اند از فتوای ظهیرالدین مَرغینانی در فصل سی‌ویکم از شهادات «محیط» گفته که این مشکل است نزد من، زیرا که قاضی این به‌ولایت قضا می کند، نمی‌بینی که اگر او را اذن ندهند مالك این نصب نیست؟ پس از اعمال قضا باشد فی‌الجمله. پس باید که مِصر شرط نفاذ او باشد بظاهر روایت.

سیزدهم، نظر در وصایا و تعیین مصروفٌ‌الیه اگر وصیت جهت باشد و قیام بدان نمودن اگر وصی نباشد، و به‌تفحص از حال وصی اگر معین باشد.

چهاردهم، نظر در طرق و منع از تعدی به‌بناها و انـزاع بنائی که جایز نباشد.

پانزدهم، نصب مفتیان و محتسبان اگر در منشور او باشد.

شانزدهم، اخذ زکات.

هفدهم، قسمت ترکات و در او خلاف حنفیّه است و همان بحث سابق وارد است.

هجدهم، نصب ائمه در مساجد.

این هجده امر است که هرکس که از جانب امام یا سلطان قاضی مطلق شد بدین امور اقدام می‌تواند نمود بلکه سزاوار است که اقدام نماید تا از عهدهٔ قضا بیرون آمده باشد. و او را نمی‌رسد که جبایت جزیه و خراج کند به‌تولیت مطلقه مگر آنکه سلطان او را نصب کند جهت آن کار. این است اعمال متعلقه به‌قاضی.

آئین دادرسی

اما کیفیت مرافعه، پس اصول آن در کتابتی که امیرالمؤمنین عمربن الخطاب رضی‌اللّه‌عنه فرستاده به‌ابی‌موسی‌اشعری رضی‌اللّه‌عنه که از قِبَل او امیر عراق بوده معلوم می‌شود، و آن کتابت را کتاب سیاسةالقضاة خوانند، و امام محمدابن-حسن در کتاب «ادب‌القاضی» آورده از کتاب «مبسوط» و کتاب را بدان ابتدا کرده. و امام خصّاف رحمه‌الله هم در کتاب «ادب‌القاضی» که تصنیف او است آورده. و اول آن کتاب آن است که «اسّ بین‌الناس» و این عبارت را به‌تخفیف آس

خوانده‌اند که از مواسات باشد، و معنی آنکه مواسات کن با مردمان یعنی به‌رفق و مجاملت با مردم زندگانی کن. و به‌تشدید خوانده‌اند و آن مبالغه در اسوه و اصلاح است. و بعضی گویند: معنی آن است که تسویه کن میان مردم در نظر و مجلس و حکم.

مساوات در میان خصمان

امام محمد گفته: سزاوار است که قاضی چون مرافعه پرسد، هر دو خصم را پیش خود بنشاند، زیرا که اگر هر دو را بر یک جانب نشاند، یکی بدو نزدیکتر خواهد بود، و اگر یکی را بر طرفی نشاند تفضیل صاحب یمین کرده باشد، زیرا که یمین را فضل است بر یسار، پس تسویه گاهی محقق می‌شود که هر دو را برابر نشاند. و سزاوار است خصمان را که پیش او به‌زانو در آیند، و اگر مربع نشینند قاضی یا اعوان او ایشان را منع کنند، وگویند به‌زانو نشینید از جهت تعظیم حکم شرع. و صاحب «ذخیره» آورده است که مردی با سلطان مخاصمت کرد به‌سوی قاضی، پس سلطان با قاضی در مجلس نشست، و خصم بر زمین نشست، سزاوار است که قاضی از جای خود برخیزد و خصم سلطان را به‌جای خود نشاند، و بعد از آن قضا کند تا تسویه رعایت کرده باشد. در «عیون حنفیّه» آورده که سزاوار است که قاضی قیّمی را بر سر خود باز دارد نزد خصومت، که مردمان را منع کند از سخن که فایده در آن نباشد.

احترام دادگاه

امام محمد گفته که سزاوار نیست قاضی را که فتوی دهد در مجلس قضا زیرا که آن منع می کند او را از اشتغال به‌قضا، و بعضی گویند: جایز است در عبادات و جایز نیست در معاملات. امام ظهیرالدین مرغینانی گفته: صحیح آن است که باکی نیست او را که فتوی دهد در مجلس قضا و غیر آن، در معاملات و غیر آن. و مکروه آن است که فتوی دهد از برای خصم. و سزاوار است مر قاضی را که الاسبق فالاسبق را مقدم دارد، وکسی را تقدیم نکند بر کسی که پیش از او آمده باشد بواسطهٔ آن که سلطان باشد یا غیر او.

سعی در سازش

و در «فتاوای کبریٰ» ذکر کرده که سزاوار است قاضی را که استعجال نکند در قطع خصومت و دفع کند ایشان را اندکی، شاید که صلح کنند ایشان. و در

«عیون» آورده که چون مخاصمه نمایند به‌قاضی برادران یا پسران عم، سزاوار است که ایشان را اندکی مدافعت نماید، و تعجیل نکند به‌قضا میان ایشان، زیرا که قضا اگر چه بر حق است، گاه هست که سبب عداوت میان ایشان می‌گردد. و صدرالشهید گفته: این مخصوص به‌اقارب نیست بلکه میان اجانب نیز سزاوار است که همچنین عمل کند. امام ظهیرالدین مرغینانی گفته گاهی که قاضی طمع کند در اصلاح خصوم به‌آنکه انفاذ حکم در میان ایشان نکند نیکو باشد، زیرا که عمر رضی‌الله‌عنه فرموده: خصوم را ردّ کنید شاید که صلح کنند. و امام ابویوسف رحمه‌الله گفته که من بر آنم که بیش از یک دو نوبت ردّ ایشان نکند اگر طمع صلح باشد، زیرا که در زیادت اضرار مستحق است، و اگر انفاذ حکم کند بی‌تردّد او را می‌رسد.

و سزاوار است که قاضی عذر خواهد به‌سوی کسی که ترسد که در نفس او چیزی پیدا گردد در مجلس او، و تفسیر کند از برای خصم، و وجه قضا را بیان کند، تا بداند که قاضی حجت را فهمیده و قضا بعد از فهم کرده، زیرا که شاید که او را متّهم سازند به‌غفلت.

توجیه حکم

و سزاوار است که بر بالای سر قاضی جِلوازی واقف باشد، و جلواز کسی است که مردم را از بی ادبی منع کند، و چون خصمان بیایند جِلواز بگوید: کدام از شما مدّعی اید؟ آن کس که مدّعی است باید که سخن گوید. و مردمان در این امر اختلاف کرده‌اند، بعضی گویند: سزاوار آن است که قاضی ساکت شود تا مدّعی سخن گوید، و سؤال از دعوای او نکند. و خصّاف رحمه‌الله گفته: سزاوار است که سؤال کند، زیرا که مجلسِ قضا مجلسِ به‌هیبت است، پس هر که مثل آن مجلس ندیده متحیّر می‌گردد، پس باید که سؤال کند از او تا قادر شود بر دعوی. و از امام محمدبن‌الحسن رحمه‌الله روایت کرده‌اند که قاضی اختیار دارد اگر خواهد سؤال کند همچنانچه رأی خصّاف است، و اگر خواهد ساکت شود.

طرح دعوی

و گاهی که دعوی کند فرا گیرد قاضی یا کاتب او بیاضی را، پس بنویسد دعوی را در آن رقعه به‌لفظه، زیادت نگرداند بر آن و ناقص نسازد، و اگر فارسی

صورت‌مجلس دادرسی

باشد آن را به‌زبان عربی نقل نکند، مگر آن که تواند که عربی گردانَد بی‌زیادت و نقصان، و بی آن که کلمهٔ مبهمهٔ مشترک بیاورد که مؤدّی شود به‌اشتباه. و تاریخ بنویسد. پس از آن قاضی در آن نظر کند که آن صحیح است یا فاسد؟ و اگر قاضی خود اهل فتوی یا اجتهاد نباشد لابد باشد از آن که آن را به‌خط مفتیان رسانند تا بنویسند که صحیح است یا فاسد؟ پس اگر فاسد باشد سؤال نکند از آن خصم دیگر جواب را، بلکه بگوید به‌مدعی که دعوی تو باطل است، برو، و تصحیح دعوی کن. و این سخن از قاضی فتوی باشد. و اگر صحیح باشد پس بر قول آن مشایخ که گذشت قاضی سؤال نکند ازمُدّعیٰ علیه جواب آن را، بلکه نظر کند به‌سوی او تا جواب دهد خود. و بر رأی خصّاف رحمه‌اللّٰه سؤال کند از او، و گوید دعوئی بر تو کرده این خصم همچنین، چه می‌گوئی؟ پس اگر اقرار کند یا انکار کند، اقرار او را یا انکار او را بنویسد به‌همان لفظ که گفته، زیادت نگرداند بر آن و ناقص نسازد در آن رقعه‌ای که اثبات کرده در او دعوی مدعی را. و این رسمی است که خصّاف رحمه‌اللّٰه آن را نهاده.

مشورت با وکیل و تنظیم دادخواست

و اما قضات ماوراءالنهر رحمهم‌اللّٰه رسمی ازین احسن نهاده‌اند، و آن آنکه مدّعی چون بر در قاضی آید، مشاورت کند با وکلاء محکمه تا او را اشارت کنند به کاتب محاضر، پس کاتب دعوی او را در رقعه‌ای بنویسد، و اسم او و اسم خصم او بنویسد. چون خصمان حاضر شوند و پیش قاضی آیند، مدّعی رقعه به‌صاحب مجلس دهد تا دعوی او را از آن رقعه بخواند، تا او را تردّدی بسیار برباب قضات نباید کرد. پس اگر اقرار کند یا جحود کند، قاضی یا کاتب سخن او را در آن رقعه بنویسد که صاحب مجلس آن را پیش قاضی خوانده، پس اگر انکار کند آن را مُدّعیٰ علیه، بر قول مشایخ سؤال نکند از مدعی که تو بیّنَتی داری یا نی؟ و بر رأی خصّاف سؤال کند. و گاهی که دعوی و انکار بنویسد بر مدعی خوانَد و بگوید: تو همچنین دعوی کرده‌ای. و بر مُدّعیٰ علیه خواند و گوید که تو هم چنین گفته‌ای. پس اگر بگوید که بلی، آن را نگاه دارد. بعد از آن اگر اقرار او ثابت شده باشد، به‌مقتضاء اقرار او را مؤاخذه نماید. و اگر نه،

بیّنه از مدعی طلب نماید. و احکام بیّنه در کتاب شهادات مذکور و معلوم است. چون بیّنه تمام شود، تعدیل و تزکیه نماید. و اگر تحلیف باید کرد تحلیف کند. و بعد از طلب مستحق به‌مقتضای آنچه فتوای مذهب باشد حکم شرعی نماید.

و چون ثابت شود بر مدّعیٰ علیه آنچه مدّعی دعوی می کند به‌اقرار یا به‌بیّنه، پس قاضی او را حبس نکند مادام که طلب نکند مدّعی حبس او را. همچنین گفته خصّاف رحمه‌الله. و شریح گفته: حبس کند. و گاهی که طلب کند مدّعی حبسِ او را پس قاضی باید که تأنّی نماید در حبس او و تعجیل نکند، و امر کند او را به‌خروج از حقّ او، پس اگر نکند و مدعی بازگردد و طلب حبس او کند. در «غریب‌الروایه» گفته است که حبس نکند مادام که دو گواه گواهی ندهند بر غنای او. و در ظاهر روایت آن است که حبس کند او را هرگاه که طالب طلبِ حبس کند. لیکن خصّاف رحمه‌الله تسویه کرده میان دینِ ثابت به‌اقرار و میان دینِ ثابتِ به‌بیّنه. و مذهب نزد ما آن است که در اقرار، حبس نکند در اوّل وهله و در بیّنه، حبس کند. و چون وقت حبس آید آیا قاضی از مُدّعیٰ علیه پرسد که مالی داری یا نی؟ خصّاف رحمه‌الله گفته: صواب آن است که حبس نکند تا آن زمان که بپرسد از او که مالی داری یا نی؟ اگر اقرار کند که مالی دارد او را حبس کند. و اگر گوید: مالی ندارم سزاوار است که قاضی بگوید با طالب که از برای او مالی اثبات کن تا او را حبس کنم. و این مذهب بعضی از قضات است.

بازداشت خوانده

و اگر مدیون طلب کند از قاضی که سؤال کند از مدعی از یسار و اعسار او، سؤال کند قاضی به‌اجماع. و چون مدیون از قاضی سؤال کند و قاضی از داین، و داین بر آن باشد که او مالدار است و مدیون بر آن باشد که او مال ندارد، خصّاف گفته: قول قول مدیون است زیرا که عسرت اصل است در بنی‌آدم، و مدیون متمسک است به‌اصل. و اگر یک عدل یا دو عدل از اعسار او اخبار کنند پیش از حبس، از محمد رحمه‌الله در آن دو روایت است: در روایتی آنکه قاضی او را حبس نکند. و ابوبکر محمدبن فضل بدین فتوی داده و آن قول اسمعیل بن حمّاد است از ابی‌حنیفه رحمه‌الله. و فقیه ابوبکر اسکاف گفته که عامهٔ مشایخ ماوراءالنهر

دعوی اعسار

برآنند که قاضی او را حبس نماید، و التفات نکند بدین بیّنه. زیرا که بیّنه بر اعسار، بیّنه بر نفی است. پس قبول نکند، مگر آن که مؤیّد گردد به‌مؤیِّدی، و پیش از حبس او مؤیَّد نگشته به‌مؤیِّدی. و بعد از آن که حبس کردند و مدتی گذشت مؤیّد شد به‌مؤیّد زیرا که ظاهر آن است که اگر قادر بر ادای دین بودی بتلخی حبس راضی نمی‌شد. پس از آن چون حبس متوجه مدیون شد و قاضی او را حبس کرد، قاضی یا نائب قاضی باید که نام او را در آن دیوان بنویسد، و اسم آن کس که او را از جهت او حبس کرده‌اند، و مقداری که بواسطهٔ آن حبس کرده‌اند، و تاریخ (حبس)[1].

اعتبار گواه در دعوای افلاس

اما آنچه قاضی را باید کرد بعد از آن که حبس کرده باشد؛ خصّاف در «ادب‌القاضی» گفته که بیّنه در افلاس مقبول است به‌اجماع، و اختلاف در آن است که آیا قاضی حکم کند به‌افلاس یا نی؟ ابوحنیفه رحمه‌الله گفته: قضا نکند قاضی به‌افلاس. و امامین گفته‌اند که قضا کند. و بیّنه بر افلاس گاهی مقبول است که مدتی از حبس او گذشته باشد. و در تقدیر آن مدت اختلاف کرده‌اند. امام محمد آن را به‌دوماه و سه ماه یا چهار ماه در چند قول تقدیر کرده. و ابوحنیفه به‌شش ماه تقدیر کرده به‌یک روایت، و طحاوی و حسن از ابوحنیفه همچنین روایت کرده‌اند. و ظهیرالدین مرغینانی و بسیاری از مشایخ بر آن رفته‌اند که آن تقدیر لازم نیست و به‌رأی قاضی مفوّض است. اگر داند که او ضَجَر یافته و مالی که دارد ظاهر خواهد کرد، از حال او سؤال کند. و چون سؤال کند و ظاهر شود عسرت او، از حبس او را بیرون آورد. و اگر اخبار کند قاضی را از عسرت او یک عدل ثقه کافی است. و احتیاط اقرب آن است که دو کس او را اخبار کنند. و احتیاج به‌لفظ شهادت نیست، بلکه اگر اخبار کنند کافی است. و این گاهی است که منازعت میان او و صاحب حق در یسار و اعسار نباشد. و اگر حال منازعت باشد لابد است از اقامت بیّنه. و کیفیت شهادت بر اعسار آن است که گواهی دهند که او فقیر است و نمی‌دانیم که او مالی دارد. و به‌این شهادت عمل کنند.

---

(۱) اضافه ازم.

و اگر محبوس گوید که من بی‌چیزم، و طلب سوگند طالب کند که نمی‌داند که او بی‌چیز است، پس قاضی او را سوگند دهد. اگر نکول کند محبوس را اطلاق نماید؛ و اگر سوگند خورد، حبس او را مویّد سازد.

طرز عمل با زندانیان

و اما آنچه قاضی کند با محبوس در وقت حبس؛ خصّاف در «ادب‌القاضی» گفته: قاضی باید که محبوس را بیرون نکند به‌آمدن ماه‌رمضان و نه عیدین و نه جمعه و نه صلوات جماعت و نه حج فریضه و نه حضور جنازهٔ بعضی از اهل او، و اگر چه کفیل دهد. و در «نوادر» گفته که از محمدبن‌الحسن سؤال کردند از محبوس که پدر او یا فرزند او وفات کند او را از حبس بیرون توان کرد؟ گفت: نی، مگر آن که کسی نباشد که ایشان را کفن کند که بر این تقدیر بیرون توان کرد، و اگر کسی باشد بیرون نتوان کرد.

و خصّاف گفته که محبوس در زندان چون خسته شود، اگر خادمی باشد او را که خدمت او کند او را بیرون نکنند، و از برای علاج بیرون نتواند آمد، و اگر چه در زندان بمیرد. و اگر خادمی نباشد او را بیرون توان کرد به کفیل.

و امام محمد گفته چراغ تواند افروخت، و اما به‌حمام بیرون نرود. و اگر احتیاج به‌مباشرت داشته باشد باکی نیست اگر زوجهٔ او یا کنیز او را پیش او گذارند پوشیده. و ابن‌شجاع در «نوادر» گفته به‌روایت (از حسن‌بن ابی‌مالک و حسن‌بن ابی‌مالک روایت کرده از ابی‌یوسف و ابویوسف روایت کرده)[1] از ابی‌حنیفه که محبوس را منع کنند از وَطیِ حَرایر و کنیزان، زیرا که زندگانی بی‌وَطْیْ می‌توان کرد، به‌خلاف خوردن و آشامیدن. و صدرالشهید گفته که در کسب کردن محبوس اختلاف مشایخ است، بعضی گفته‌اند منع نکنند، زیرا که هر دو جانب را در آن فایده است. و بعضی گفته منع کنند. و آن اختیار شمس‌الائمه سرخسی است. و قاضی‌القضات گفته: فتوی امروز بر آن است که منع نکنند او را از اکتساب، و منع کنند او را از وَطْیْ و سایر تنّعمات والله‌اعلم. این است کیفیت مرافعه در مذهب حنفی.

(۱) اضافه از م.

آئین دادرسی در فقه شافعی

و اما کیفیت مرافعه در مذهب شافعی رحمه‌الله، در «انوارشافعیه» گفته: باید که قاضی تسویه کند میان هر دو خصم در دخول ایشان بر او، و در قیام از برای ایشان، و نظر به‌سوی ایشان، و در استماع سخن و گشادگی رو و در جواب سلام و سایر انواع اکرام. و باید که یک خصم را بر راست نشانَد، و یکی را بر چپ، یا هر دو را برابر نشانَد، و این اولیٰ است. و اگر یکی کافر باشد، و یکی مسلم، او را می‌رسد که رفع کند مسلم را بر کافر. و تسویه درین امور واجب است. و باید که اقبال کند به‌سوی خصمان به‌وقار، و مزاح با ایشان نکند، و نخندد و نه پوشیده سخن گوید، و نراند ایشان را بی‌سببی، و شهود را تعنّت نفرماید به‌آنکه گوید چرا گواهی می‌دهید؟ یا این چه گواهی است؟ و تلقین نکند مدعی را دعوی، و نه مُدّعیٰ علیه را اقرار یا انکار. و جری نگرداند کسی را که مایل یابد او را به‌نکول بر سوگند، و تلقین ندهد شاهد را شهادت، و او را جاری نگرداند گاهی که او را مایل یابد به‌توقف، و او را به‌شک نیندازد و منع نکند او را گاهی که او ارادت ادای شهادت کند. و گاهی که دعوی مدعی محرَز نباشد، او را جایز نیست که مبیّن گرداند او را کیفیت تصحیح دعوی. و جایز نیست تعریف شاهد کیفیت اداء شهادت. و باکی نیست که استفسار کند به‌آنکه او مثلاً دعوی دراهم می کند بگوید که دراهم صحاح یا مُکَسَّر؟ و چون دعوی تمام کند، خصم او را مطالَب سازد به‌جواب و گوید: چه می‌گوئی؟ پس اگر اقرار کند از جهت مدعی، پس مدعی را می‌رسد که از قاضی طلب حکم کند بر آن مُقِر، بدان که از حق او بیرون آید. چنانچه گوید: از حق او بیرون آی، یا تکلیف کردم ترا که از حق او بیرون آئی، یا الزام کردم ترا، یا چیزی که بدینها مانَد. و ثابت می‌شود مُدّعیٰ به‌مجرد اقرار، و حاجت نیست به‌حکم قاضی، به‌خلاف بیّنه که او محتاج است به‌حکم قاضی، و اگر چه بیّنه را تعدیل کرده باشند. و گاهی که خواهد که حکم کند به‌بیّنه، مستحب است که محکومٌ علیه را پیش خود بنشانَد و بگوید: بیّنه بر تو قایم شده و من می‌خواهم که بر آن حکم کنم. و ایشان را پیش از حکم به‌صلح خوانَد بعد از ظهور وجه حکم. و تأخیر کند یک روز یا دو روز، گاهی که

حکم در صورت اقرار خوانده

از ایشان درخواست کند او را بحل کنند از تأخیر، و اگر او را بحل نکنند تأخیر اصلاً جایز نیست. این است حال اقرار.

در صورت انکار خوانده

و اگر انکار کند مُدّعیٰ علیه، قاضی را می‌رسد که ساکت شود، و می‌رسد که بگوید مدعی را آیا ترا بیّنتی هست یا نی؟ پس اگر بگوید آری و اقامت کند، خود مقصود حاصل شد. و اگر گوید که اقامت بیّنه نمی‌کنم یا می‌خواهم که او را سوگند دهم، او را تمکین کند. و اگر گوید که هیچ بیّنه ندارم، نه حاضر و نه غائب، یا اصلاً بیّنه ندارم، یا گوید: هر بیّنتی که من اقامت کنم یا گواهی که از برای من گواهی می‌دهد باطل است، یا کاذب است، یا مزوّر است، و مُدّعیٰ علیه سوگند بخورد، بعد از آن مدعی بیّنتی بیاورد بشنوند. و اگر بگوید: گواهان من فاسقانند یا بندگانند، بعد از آن گواهانِ عدول یا آزادان بیاورد قبول کنند. و اگر زمانی گذشته باشد که ممکن باشد که ایشان استبرا از فسق کنند، و آزاد گردند قبول کنند. و اگر مُدّعیٰ علیه از سوگند نکول کند، و مدعی سوگندِ مردوده بخورد، حق واجب می‌گردد، و حاجت نیست به‌حکمِ قاضی، زیرا که یمین مردوده حکم اقرار دارد. و اگر دو کس با یکدیگر پیش قاضی آیند، و هر یک گوید که من مدعی‌ام، اگر یکی سابق شود التفات به‌قول آن دیگر نکنند، بلکه بر او جواب است؛ پس از آن اگر خواهد دعوی کند. و اگر هیچ یک سابق نشوند و تنازع کنند یا هر دو دعوی کنند با هم، از عَوْن سؤال کند، هر که عون او را حاضر گردانیده باشد، او مُدّعیٰ علیه است. و اگر هر دو برابر باشند قرعه اندازند. این بیان کیفیت مرافعه است گاهی که مدعیٰ علیه حاضر باشد.

دعوی غیابی

پس اگر مدعیٰ علیه غائب باشد دعوی بر او جایز است، و شرط است در او آنچه شرط است در دعوی بر حاضر، از بیان مُدّعیٰ و قدر او و صفت او، و آن که بگوید که من مطالبت می‌کنم از او مال را، و بگوید که من می‌خواهم که بیّنه بر او اقامت کنم. و در دعوی عَلیٰ غائب شرط است که قاضی و محکومٌ له یا وکیل او در محل ولایت خود باشند نه محکومٌ علیه و نه محکومٌ به، و شرط است که مدعی را بیّنتی باشد به‌آنچه دعوی می‌کند، و شرط است که در دعوی گوید

که غائب منکر است، یا متعرض اقرار و انکار او نشود، پس اگر بگوید که او مقر است، بیّنهٔ او را استماع ننمایند، و دعوی او لغو باشد. این گاهی است که خواهد که اقامت بیّنه کند تا قاضی بنویسد به‌حاکم بلد غائب، و اگر او را مالی حاضر باشد و خواهد که اقامت بیّنه کند بر دین خود تا قاضی آن را بستاند، آن دعوی بشنوند خواه گوید او مقر است یا منکر، یا گوید نمی‌دانم که او مقرّ است یا منکر است. و شرط نیست که قاضی نصب کند مسخّری را تا انکار کند از قبَلِ غائب، و اگر بکند جایز است بلکه مستحب است. و شرط است که قاضی او را سوگند دهد چون اقامت بیّنه کند و تعدیل نماید بر آنکه او ابرا نکرده او را از دین، و هیچ از او نگذاشته، و عوض نگرفته، و استیفا نکرده، و حوالت ننموده، نه او و نه کسی از قبَلِ او، بلکه ثابت است در ذمهٔ او، و لازم است او را اداء آن. و جایز است که اقتصار کند به‌ثبوت مال در ذمت او،و وجوب تسلیم او. و واجب است که سوگند یاد کند یا بیّنه هرگاه که دعوی بر صبی باشد یا مجنون، و شرط نیست تعرض به‌صدق شهود. و جایز است قضا بر غائب به‌شاهد و یمین، و درین صورت دو سوگند باید: یکی از برای تکمیل حجت و یکی از برای نفی مُسقطات. این است کیفیت دعوی بر غائب نزد شافعی رحمه‌الله به‌وجهی که در «عزیز» و «روضه» آورده، و صاحب «انوار» آن را یاد کرده.

نظر حنفیان در دعوای غیابی

و اما دعوی برغائب درمذهب حنفی؛ در«فصول‌عمادی» آورده درفصل خامس که شمس‌الائمهٔ سرخسی ذکر کرده در اول دعوی اصل قضا بر غائب جایز نیست نزد ما، خواه که غائب باشد از مجلس و حاضر باشد در بلده، یا غائب باشد از بلده. و قاضی ظهیرالدین در«فتاوی» گفته که اگر دعوی کند بر غائبی چیزی را، نیست مر قاضی را که نصب کند از او وکیل را. و اگر قاضی بینه برغائب بشنود بی‌خصم و وکیل، و قضا کند بر غائب، در نفاذ قضای او دو روایت است: شمس الائمه سرخسی و شیخ‌الاسلام ابوبکر رحمهماالله گفته‌اند نافذ است قضاء او، وغیر ایشان ازمشایخ گفته‌اند نافذ نیست. و در«منقود» خواهر- زاده گفته رحمه‌الله که سزاوار نیست قاضی را که قضا کند از برای غائب بی‌خصم،

هم‌چنانچه جایز نیست که قضا کند برغائب، لیکن با این اگر توکیل کند وکیلی را و انفاذ خصومت کند میان ایشان جایز است، و فتوی بر این است. این است کلام «فصول عمادی»

و در «محیط» گفته که قاضی هرگاه که قضا کند برغائب، و آن خلاف رأی او باشد، امام محمد گفته قضاء او نافذ نیست. و ابویوسف رحمه‌الله گفته نافذ است. و فضلی قول ابوحنیفه را با ابویوسف رحمه‌الله روایت کرده و گفته فتوی بر آن است در «صغریٰ»، همچنین یاد کرده در «فصول عمادی». و نیز گفته: اگر قضا کند برغائب، پس خصم رجوع کند به قاضی دیگر و ابطال کند آن قاضی (دوم قضاء قاضی اول را)[1] صحیح نیست ابطال او. این است سخن صاحب «فصول عمادی» که از «فتاوای جامع» روایت کرده. و تتمهٔ مسائل متعلقه به قضاء علی‌الغائب سابقاً یاد کرده شد، و الله تعالی اعلم.

اکنون بیاد کنیم آنچه از قاضی حکم است و آنچه حکم نیست، و بالله‌التوفیق.

فصل ششم، در بیان آنچه از قاضی حکم است و آنچه حکم نیست در مذهبین، و حکم استخلاف قاضی قضات و بیان نصب سلطان قاضی عسکر را و احکام او: بدان ایّدک‌الله که غرض اصلی از نصب کردن سلطان قاضی را آن است که الزام خصوم کند از جهت ادای حقوق، و الزام خصم به حکم حاصل می‌گردد، پس باید دانست که حکم قاضی به چه چیز حاصل می‌گردد؟

حکم قاضی در مذهب حنفی

اما در مذهب حنفی در «فصول عمادی» آورده که قاضی هرگاه که بگوید ثابت شد نزد من که این مدعی را برین مُدّعیٰ علیه چندین هست، آیا این حکم باشد یا نی؟ بعضی گویند: حکم باشد. و شمس‌الاسلام اوزجندی رحمه‌الله می‌گفته: لابد است که بگوید «حَکَمْتُ» یا «قَضَیْتُ» یا «اَنْفَذْتُ عَلَیکَ‌القُضا» و ناطفی در «واقعات» خود نیز همچنین گفته و صحیح آن است که لفظ «حَکَمْتُ» یا

(۱) اضافه ازم.

«قَضَیْتُ» شرط نیست و اگر بگوید «ثَبَتَ عنْدی» کافی است. و همچنین اگر بگوید «ظَهرَ عِنْدی» یا «صحّ عِنْدی» یا «عَلِمْتُ» اینها همه حکم است. همچنین گفته در «محیط».

تشخیص حکم از سایر اظهارات قاضی

و همچنین اگر بگوید که «اشهاد می کنم بر او» حکم است. و شمس الائمه حلوائی گفته: گفتن قاضی «ثَبَتَ عِنْدی» حکم است از او. و در «عُدّه» همچنین یاد کرده. و در «فتاوای رشیدالدین» گفته که شمس الائمه حلوائی گفته که ما بدین فرا می گیریم که «ثَبَتَ عِنْدی» حکم است، ولیکن اولی آن است که مبیّن گرداند که ثبوت به بیّنه است یا به اقرار؟ زیرا که حکم قاضی به بیّنه مخالف حکم او است به اقرار. و در کتاب قضا از «عُدّه» گفته: هرگاه که قاضی بگوید مُدّعیٰ علیه را من ترا در این مُدّعا حقی نمی‌دانم، این حکم نباشد از او. و همچنین اگر بعد از شهادت و طلبِ حکم بگوید که تسلیم کن محدود را به مدعی، این حکم نباشد از قاضی. و در «فتاوای رشیدالدین» آورده که بعضی گفته‌اند که حکم باشد از قاضی، زیرا که امر او الزام است و حکم. در «ذخیره» نص کرده که امر قاضی قضا نیست، زیرا که گفته اگر قاضی بگوید مدعیٰ علیه را که این محدود را بدین مدعی ده، این حکم نباشد. و سزاوار است که بگوید که حکم کردم به این محدود مر این مدعی را. این است سخن «فصول عمادی».

حکم قاضی در مذهب شافعی

و اما آنچه حکم است از قاضی در مذهب شافعی رحمه‌الله؛ در کتاب «انوار شافعیه» گفته: گاهی که اقرار کند مدعیٰ علیه، یا نکول کند و مدعی سوگند خورد، دیگر از قاضی درخواست کند که اشهاد کند بر اقرار او یا بر نکول او و سوگند مدعی، واجب است بر قاضی که قبول کند. و اگر اقامت بیّنه کند بدانچه دعوی می کند، و از قاضی در خواهد که اشهاد کند بر او، پس حکم همچنین است. و اگر سوگند خورَد مدعیٰ علیه و از قاضی طلب اشهاد کند که حجت او باشد، واجب است بر قاضی اجابت او. و اگر یکی از ان دو طلب کنند که از برای ایشان محضری بنویسد بدانچه جاری شده یا سجلی نویسد، واجب نیست اجابت لیکن مستحب است. واگر طلب حکم کند بدانچه ثابت شده نزد او، واجب است حکم. و حکم آن است که بگوید:

«حکم کردم ازبرای مدعی بدین مُدَّعا»، یا «انفاذ او کردم»، یا «تنفیذ کردم» یا «امضا کردم» یا «الزام کردم» و اگر بگوید «ثابت شد نزد من» یا «صحیح شد نزد من» یا «واضح شد نزد من» یا «قبول شهادت کردم» حکم نباشد. گاهی که حکم کند و محکوم له طلب کند اشهاد او بر حکم، لازم است او را که اشهاد کند. این است مذهب شافعی درین مسأله، والله اعلم.

آیا قاضی می‌تواند کسی را به‌جانشینی خود منصوب کند؟

و اما حکم استخلاف قاضی درمذهب حنفی؛ در «فصول عمادی» آورده که قاضی هرگاه که مأذون نباشد از قِبَلِ سلطان در آن که کسی را از قِبَلِ خود خلیفه سازد در قضـا، پس کسی را خلیفه سازد، نافذ نیست قضاء خلیفهٔ او، خواه که استخلاف درصحت او باشد یا در مرض او یا درسفر او. و اگر غیر خود را استخلاف کند به‌اذن سلطان، خلیفهٔ او قاضی از جهت سلطان باشد، تا به‌غایت که قاضی مالک عزل او نباشد. مگرگاهی که سلطان با او بگوید که تولیت قضا کن هر که را خواهی، یا استبدال کن هر که را خواهی، که این هنگام مالک عزل او می‌شود. و اگر قاضی مأذون نباشد در استخلاف، پس استخلاف کند و حکم کند خلیفهٔ او در مجلس قاضی پیش او، جایز است. و اگر حکم کند در غیبت او، بعد از آن رفع کنند حکم او را بر قاضی، و قاضی او را تنفیذ کند، آن حکم نافذ است نزد ما از روی استحسان. و همچنین است حکم قاضی گاهی که تنفیذ کند حکم حکم درمجتهدات را. همچنین یاد کرده قاضی ظهیرالدین در«فتاوی». و در «فصول عمادی» گفته که سلطان گاهی که با مردی بگوید که ترا قاضی ساختم، او را نمی‌رسد که کسی را خلیفهٔ خود سازد، مگر آنکه او را اذن دهد در آن به‌تصریح، یا به‌دلالت، به‌آن وجه که بگوید: ترا قاضی قضات ساختم، زیرا که قاضی قضات آن کسی است که تصرف کند در قضا به‌آنکه کسی را قاضی سازد، یا معزول گرداند، یعنی او را ولایت نصب و عزل باشد. همچنین یاد کرده در «ذخیره».

و در«خلاصه» گفته که قاضی هرگاه که مأذون نباشد به استخلاف، او را نمی‌رسد کـه کسی را خلیفـه سازد. و خلیفهٔ قاضی گاهی که قاضی اذن دهد به استخلاف او را، پس او خلیفه گذارد کسی را و اذن دهد او را به‌استخلاف، جایز

است او را که خلیفه گذارد. و همچنین در هر مرتبه که اذن به‌استخلاف از کسی که او را سلطنت اذن باشد حاصل گردد، جایز است او را استخلاف. این است سخن «خلاصه».

و اما حکم استخلاف در مذهب شافعی رحمه‌الله؛ در «انوارشافعیه» گفته: مستحب است امام را که اذن دهد قاضی را در استخلاف، پس اگر اذن دهد او را جایز است که خلیفه گمارد؛ و اگر در اذن گفته باشد که از قِبَل خود خلیفه گذارد و قاضی معزول شود خلیفهٔ او معزول می‌گردد. و اگر گوید خلیفه گذار از قِبَلِ من، خلیفه به‌عزل او منعزل نمی‌گردد. و اگر اطلاق کند تولیت را و نگوید که از قِبَلِ من یا خود خلیفه گذار، و قاضی را ممکن باشد قیام بدانچه او را در آن تولیت کرده، همچون قضاء بلدهٔ صغیره، او را استخلاف نمی‌رسد مگر به‌عذری از مرضی یا غیبتی از برای مهمی یا غیر آن. و اگر ممکن نباشد او را همچون قضاء دوشهر یا شهری بزرگ، پس او را استخلاف می‌رسد در قدر زاید. و اگر او را نهی کند از استخلاف، او را نمی‌رسد که استخلاف کند در امور عامه، و جایز است در خاصه، همچو تحلیف و سماع بیّنه و غیر آنها. و اگر ممکن نباشد او را قیام بدانچه بدو تفویض کرده‌اند، تولیت باطل نمی‌گردد و تنزیل می کنند آن را بر ممکن، و استخلاف نتوان کرد.

استخلاف در فقه شافعی

و جائی که استخلاف جایز باشد، شرط است در خلیفه آنچه شرط است در قاضی. و شافعی را می‌رسد که خلیفهٔ حنفی بگذارد و بعکس. و عمل کند نائب به‌اجتهاد خود یا اجتهاد مُقَلَّد خود، تا بغایتی که اگر شرط کند بر نائب خود که حکم به‌اجتهاد مُنیب کند، باطل باشد استخلاف. و همچنین اگر شرط کند بر مقلِّد که حکم به‌خلاف اجتهاد مقلَّد خود کند باطل است. و اگر تقلید کند امام کسی را از برای قضا بر آن شرط که قضا برمذهبی بعینه کند آن تقلید باطل است. و در جائی که قاضی ممنوع از استخلاف باشد و خلیفه گمارد، حکم خلیفه باطل باشد و جایز نباشد اِنفاذ او، لیکن اگر خصمان راضی گردند به‌حکم او حُکم مُحکَمّ داشته باشد. و در جائی که استخلاف او را مُجَوِّز باشد، و استخلاف

کند کسی را که صلاحیت قضا او را نباشد، پس حکم او باطل است. و اگر نصب کند امام دو قاضی را در یک بلد، و هریک را مخصوص سازد به‌طرفی یا زمانی یا حادثه‌ای، یا یکی را قاضی سازد در اموال و دیگر را در خونها یا در فروج، یا تعیین کند یکی را از برای مردان و یکی را از برای زنان، جایز باشد. و اگر دو کس را قاضی سازد بر آن که حکم کنند هریکی از ایشان در واقعه‌ای که رفع کنند متخاصمان به‌سوی او، جایز است. و اگر ولایت ایشان را عام سازد به‌حسب زمان و مکان و حادثه، پس اگر شرط کند بر ایشان که در حکم مجتمع[1] باشند، تقلید باطل باشد. و اگر اثبات کند از برای هریک استقلال، صحیح باشد. این است سخن «انوار» در باب استخلاف.

صلاحیت قاضی عسکر

اما حکم قاضی عسکر و نصب او را به‌مذهب حنفی؛ در «فصول عمادی» آورده که اگر سلطان کسی را قاضی عسکر سازد، ولایت نیست او را بر غیر جُندی، پس اگر متخاصمان را در تعیین حاکم نزاع افتد، یکی از ایشان لشکری باشد و دیگری بلدی، و عسکری خواهد که او را مخاصمه کند به‌قاضی عسکر، و بلدی خواهد مخاصمه کند به‌قاضی بلد، امام ابویوسف رحمه‌الله گفته که اختیار مدّعی دارد. و امام محمد رحمه‌الله گفته: اختیار مدّعیٰ علیه دارد. و فتوی بر قول امام محمد است اینجا. این است سخن «فصول عمادی» و در «فتاوای رشیدی» گفته که فتوی به‌قول امام ابویوسف است در مسائل قضا. این است سخن او. و همچنین است اگر نزاع میان دو کس از اهل یک بلده افتد در تعیین قاضی مترافعٌ الیه.

قاضی عسکر و حکم در غیرمنقول

در «فصول عمادی» گفته و در «فتاوای تاتار خانی» و در کتاب «جواهر» آورده که قضاء قاضی عسکر نافذ نیست در عقار، زیرا که تفویض به‌سوی او کرده‌اند قضا در امور عسکر، و این در منقولات است نه در عقارات، مگر آن که تنصیص بر آن واقع شود در وقت تقلید. این است سخن «جواهر» در باب ادب قاضی. و در «خُلاصه» گفته که قاضی جُند را ولایت بر غیر عسکر نیست. و هر

---

(۱) م. مستجمع.

کس که او محترف است در بازار عسکر، او جُندی است.

و در «صنوان‌القضا» آورده است که از امام نجم‌الدین عمر نسفی سؤال کردند که دو مرد از غیرِ اهلِ عسکر اختصام نزد قاضی عسکر کنند، جایزست قضاءِ قاضی عسکر در باب ایشان؟ در جواب گفت که جایز نیست مگر آن که سلطان در وقتِ تقلید نص کرده باشد بر آن که اگر غیر عسکری نزد او آیند حکم کند، که بر آن تقدیر جایز است.

و اگر دو کس از اهل عسکر به‌قاضیِ بلده‌ای اختصام کنند، در آن بلده قضاء او صحیح است در میان ایشان، زیرا که ولایت او عام است بنا بر عموم تقلید. این است احکام قاضی عسکر.

اکنون احکام عزل کردن سلطان مرقضات را یاد کنیم، و باللّه‌التوفیق.

فصل هفتم، در بیان عزل کردن سلطان قاضی را و حکم هدیه سلطان و قاضی و تحقیق معنی رشوت و احکام آن: بدان ایدک‌اللّه تعالی که سلطان را همچنانچه تولیت نصب قضات هست تولیت عزل هم هست. در کتاب «صنوان‌القضا» آورده که سلطان گاهی که عزل کند قاضی را منعزل نمی‌گردد مادام که خبر بدو نرسد. و هشام از محمد روایت کرده که سلطان گاهی که عزل کند قاضی را منعزل می‌گردد نایب او، و اگر بمیرد منعزل نمی‌گردد نایب او. و ناطقی در «هدایه» خود آورده که هرگاه که قاضی بمیرد یا معزول گردد، خلفاء او منعزل می‌گردند. این است سخن او

عزل دادرس

و در «فصول عمادی» آورده که سلطان را می‌رسد که قاضی را عزل کند، و قاضی دیگر به‌جای او گذارد از برای ریبتی که او را باشد در باب او یا غیر ریبه. و هم در «فصول عمادی» آورده که در اقضیه گفته که قاضی را نگذارند بر قضا زیادت از یک سال تا علم را فراموش نکند. در «نهایهٔ سقناقی» شرح «هدایه» گفته که روایت کرده‌اند از ابوحنیفه رحمه‌اللّه که او گفته: نگذارند قاضی را بر قضا الاّ یک سال، زیرا که هرگاه که مشغول شد به‌قضا زیادت از یک سال فراموش می کند علم را، پس او را عزل باید کرد، و کسی دیگر را بر جای او

باید قاضی ساخت تا مشغول گردد بدرس.

تعلیق عزل قاضی به‌شرط

و در «فتاوای صغری» گفته: تعلیق عزل قاضی به‌شرط صحیح است تا آن که اگر خلیفه بنویسد کتابی که هرگاه که کتاب من برسد به‌تو پس تو معزولی، پس چون این کتاب به‌قاضی برسد معزول شود: و در «هدایه ناطفی» گفته که هرگاه که قاضی وفات کند، خلفاء او منعزل می‌گردند. و ابویوسف رحمه‌الله بر آن رفته که منعزل نمی‌گردند. و در «محیط» گفته که سزاوار آن است که منعزل شود نائب به‌عزل قاضی زیرا که او نایب سلطان است یا نایب عامه است، نمی‌بینی که او منعزل نمی‌شود به‌موت قاضی؟ در «فواید شمس‌الاسلام» آورده که سلطان گاهی که شرط کند در تقلید آن که قاضی امتثال امر یکی نکند، پس او مخالفت کند منعزل گردد، اما باطل نگردد آنچه گذشته است از قضایاء او. و اگر تقلید قضا بدو کنند بعد از آن برسد بدو که خصومت فلان نشنود، منعزل گردد در حق او.

و در «هدایه» آورده که اگر قاضی عدل باشد و فاسق گردد به‌فراگرفتن رشوت یا غیر آن، منعزل نمی‌گردد اما مستحق عزل می‌شود. و بعضی ازین مبحث سابقاً مذکور شد.

موارد انعزال قاضی

اما احکام عزل در مذهب شافعی: در کتاب «انوارشافعیه» آورده که انعزال قاضی حاصل می‌گردد به‌هر چیزی که اگر در اول امر آن چیز در قاضی بودی قضاء او منعقد نمی‌شد. پس اگر قاضی مجنون شود یا مُغْمًى عَلَيْه گردد یا کور یا گنگ یا کر یا فاسق یا مرتد یا آخذ رشوت گردد، منعزل می‌شود. و اگر از اهلیت ضبط و اجتهاد بیرون رود از برای غفلتی یا نسیانی، منعزل گردد و حکم او نافذ نباشد. و اگر این احوال زایل گردد، باز نمی‌گردد ولایت او مگر به‌تولیتی جدید. و امام را می‌رسد که عزل قاضی کند هرگاهی که ظاهرشود ازو خللی. و کافی است از او غلبهٔ ظن، و اگر ظاهر نگردد از او خللی. پس اگر در آنجا کسی نیست که صلاحیت قضا دارد، جایز نیست عزل او و نافذ نیست عزل او، اگر از پادشاه صادر گردد. و اگر در آنجا کسی هست صالح قضا که افضل از اوست جایز است

عزل او. و اگر مثلِ او است یا دونِ او، و در عزل مصلحتی است همچو تسکین فتنه‌ای یا غیر آن پس حکم همچنین است. و اگر مصلحتی نیست جایز نیست، لیکن اگر عزل کند نافذ است.

و تولیت قاضئی بعد از قاضئی، عزل قاضی اول نیست. و قاضی معزول نمی‌شود پیش از رسیدن خبر عزل به‌او. و اگر عزل کند قاضی خود را، منعزل می‌گردد، مگر آن که متعین باشد.

و معزول می‌گردد به‌موت قاضی و معزول شدن او هر کسی که قاضی او را اذن داده باشد در شغلِ معین، همچو بیع بر میت یا غائب و سماع بیّنه در حادثهٔ معینه، و همچنین نایب مطلق او اگر مأذون در استخلاف نباشد، یا سلطان به‌او گفته باشد که استخلاف کن از قِبَل خود، یا اطلاق کند. و اگر گوید استخلاف از قِبَل من کن، معزول نمی‌گردد. و عزل قاضی خلیفه را به‌همین تفصیل است. و معزول نمی‌گردند قایمان بر یتیمان و اوقاف به‌موت قاضی و انعزال ایشان و نه قاضی به‌موت امام و انعزال او.

و اگر وصیت کند قاضی از برای کسی به‌قضا بعد از موت خود، همچنان باشد که امام وصیت کند به‌امامت از برای کسی بعد از موت خود. این است احکام عزل قاضی و انعزال نزد شافعی.

قاضی رشوه‌گیر منعزل است

چون بسیاری از علما برآنند که قاضی به‌رشوت معزول می‌گردد، در این مقام حقیقت رشوت و فرق میان او و هدیه بیان کنیم و باللّه التوفیق:

قال اللّه تعالی: قُل لاٰ اَسْأَلُکُم عَلَیْه اَجْراً الاّ الْمَودَّةَ فی‌الْقُرْبی[1] و کذا امر کل الانبیاء صلوات‌اللّه علیهم. بدان ایدك‌اللّه تعالی که تمامی پیغامبران صلوات‌اللّه علیهم اجمعین که تبلیغ رسالت کرده‌اند و قواعد شریعت وضع فرموده، هرگز بر آن اجرتی ومزدی نگرفته‌اند. وحق تعالی درقرآن می‌فرماید باحضرت پیغامبرصلوات‌اللّه علیه وسلم: قُل لاٰ اَسْأَلُکُم علیه اَجْراً الاّالمودّةَ فی‌القربی[1] الآیه و در بسیاری از آیات قرآن مذکور است که انبیا با امّتان خود گفته‌اند که ما از شما طمع اجرتی و

رسالت پیغامبران برای کسب مال نیست

(۱) سورهٔ‌الشوری: آیهٔ ۲۳.

مزدی نداریم. و این مبالغهٔ انبیا در قطعِ طمع از امت در عوضِ تبلیغِ رسالت بنابر چند امر است:

اول رفعِ تهمت مخالفان که ایشان گویند که انبیا در تبلیغ رسالت اجر می‌خواهند و براین تقدیر انبیا را حکم مزدور دهند و وقعِ رسالت از خواطر ایشان برود و نیکو نپذیرند. دوم ازالهٔ هوای نفس در اقدام بر اعمال تبلیغ رسالت، زیرا که نفس را در طمع دنیا میلی غریزی است، و چون گرفتن اجر برایشان مباح باشد در هر عمل که نمایند، سیل اجر در او ظاهر گردد. و آن هوایِ نفس، ثواب آن عمل را باطل گرداند. سیوم اقتصار بر ثواب باقی که آن اجر آخرت است، زیراکه اقدام بر فراگرفتن ثواب دنیا موجب تقلیل ثواب آخرت می‌گردد، و انبیا فانیِ عاجل را از برای باقیِ آجل ترک می‌کنند. بنابرین امور، حق تعالی ایشان را امر فرموده که در عوض تبلیغ رسالت مزد دنیا نخواهند. و چون سلطان و قاضی متابعان حضرت پیغامبرند صلی‌الله‌علیه‌وسلم اصل این است که ایشان در عوضِ اجراءِ قواعدِ شرع هیچ اجر نگیرند که آن مزدِ کارِ ایشان گردد، فکیف که چیزی گیرند که بدان حق را باطل گردانند. و آنچه سلطان و قاضی از مردم می‌گیرند یا هدیه است یا رشوت، و ما در این مقام بیان هر دو در مذهبین بنمائیم و حکم هر یک بگوئیم ان‌شاءالله تعالی، دیگر نسبت آن با سلطان و قاضی بیان کنیم.

معنی لغوی و اصطلاحی رشوه

در کتاب «نهایهٔ جزری» آورده که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلّم فرمود: لَعَنَ‌اللّهُ‌الرّاشی والمرتشی والرایش یعنی لعنت کرده خدا رشوت دهنده را و رشوت‌گیرنده را، و رایش کسی است که در میان باشد. و رشوت عبارت از پیوستن است به‌حاجت و مرادی که کسی را باشد بدادن چیزی به کسی که او را بدان مراد رساند. و اصل او از رشا است و رشا بندی است که دلو را به‌چاه می‌رساند تا آب از آن بردارند به‌دلو. علما گفته‌اند که رشوت دهنده کسی است که به کسی چیزی دهد که اعانت کند او را بر باطل و رشوت‌گیرنده کسی است که آن را فراگیرد از آن جهت که او را اعانت کند بر باطل. اما آن چیزی که کسی

رشوه دادن برای دفع ظلم

دهد جهت آن‌که حقِ خود را فراگیرد یا دفع ظلم از خودکند، پس او داخل در این وعید نیست‌که در حدیث مذکور شده. و روایت کرده‌اند که عبدالله‌بن‌ـ مسعود را رضی‌الله‌عنه در زمین حبشه گرفتند در چیزی، و او دو دینار طلا داد تا او را خلاص کردند. و روایت کرده‌اند از جماعتی از ائمهٔ تابعیان که ایشان گفته‌اند که باکی نیست که چیزی به‌کسی دهد از آن جهت که دفع ظلم از مال و نفس خود کند گاهی که ترسد. این است سخن صاحب «نهایه».

رشوه قابل استرداد است

و امام محمدبن‌الحسن رحمه‌الله در «سیر کبیر» آورده که آنچه به‌رشوت آن را فراگیرند آن ملک نمی‌گردد. و در «قنیه» آورده در «رمز عک» وگفته که در غیر او ازکتب موجود است که قاضی که او را رشوت حرام دادند که اصلاح مهم کند و او اصلاح کرد بعد از آن پشیمان شد، باز دهد آنچه بدو داده‌اند.[1] و هم در «قنیه» آورده که دوکس با یکدیگر تعاشق می‌کنند، و هر یک به‌دیگری چیزی می‌دهند، آن رشوت است. و ثابت نمی‌گردد ملک در او، و آن‌کسی که داده می‌تواند آن را باز ستاند. و در «خلاصهٔ عزیزی» آورده که کسی زنی را می‌خواهد که به‌زنی در آورد و او را زوجهٔ خود سازد و آن زن در خانهٔ برادر است و برادر می‌گوید: این زن را به‌تو نمی‌دهم، تا چندین دهی، و آن مرد داد و زن را زوجهٔ خودگردانید، می‌رسد او را که آن زر را که بدو داده از برای تزویج باز ستاند، زیراکه آن رشوت است. و در «قنیه» آورده در رمز «نج» که اگرکسی را بر کسی قرضی است و او را از آن دین‌بری ساخت تا اصلاح کند مهم او را نزد سلطان، و او اصلاح کرد مهم او را، آن رشوت است، و براءت حاصل نمی‌گردد.

ابراء زن شوهر را از مهر برای همخوابگی

و اگر مردی قبول نمی‌کند که پیش زن خود خسپد و با زن گوید که مرا از مهر ابراکن تا با تو بخسپم، پس او را ابراکرد، بعضی گویند ابرا حاصل می‌گردد، زیراکه ابرا از برای تودّدی است که داعی به‌جماع است، و پیغامبر صلی‌الله علیه‌و سلم فرموده که هدیه دهید به‌یکدیگر تا همدیگر را دوست گیرید؛ به‌خلاف ابرا در

---

(۱) در حاشیه نسخهٔ اصل عینِ عبارت «قنیه» را آورده است: قاض او غیره دُفع الیه سحتٌ لاصلاح المهم فاصلح ثم ندم، یُردّ ما دُفع الیه.

صورت سابق، زیرا که مقصود از او اصلاح مهم است،و اصلاح مهم مستحقٌ علیه است از روی دیانت، و بذل مال در چیزی که مستحقٌ علیه باشد حَدّ رشوت است. این است تمامیِ سخن «قنیه». و از اینجا معلوم شد که رشوت نزد علماء حنفیه عبارت از بذل مال است در چیزی که آن مستحقٌ علیه باشد. یعنی مالی که بدهند بر رسیدن مهمی که آن کس مستحقِ آن باشد از روی دیانت که آن مهم او را بسازند، چنین مال را در عرف شرع رشوت گویند.

فرق بین رشوه و هدیه

و از اینجا هم فرق میان هدیه و رشوت معلوم شد. چه هدیه عبارت از چیزی است که آن را به‌کسی فرستند بی‌آن که قصد ایشان رسیدن به‌مقصودی باشد. و اگر قصد ایشان رسیدن به‌مقصودی باشد اگر آن مقصود مستحقٌ علیه است آن رشوت در صورتِ هدیه است. و اگر غیر مستحق علیه، آن جُعل و اجرت است و حکم او مذکور خواهد شد.

اقسام هدیه

و در کتاب «صنوان‌القضا» گفته: صدرالشهید رحمه‌الله در «ادب‌القاضی» ذکر کرده که هدیه بر سه‌وجه است، یا حلال است از جانب مُهدی و قابض هر دو، و یا حلال است از جانب مُهدی و حرام است از جانب قابض، یا حرام است از جانب مُهدی و قابض هر دو. و اما اول، آن هدیه‌ای است که از برای طلب محبت می‌فرستند که بر هر دو حلال است. و دوم،آن که کفایت ظلمِ ظالم کنند و آن بر دهنده حلال است و برستاننده حرام، زیرا که او بعضی مال داده تا باقی نگاه دارد؛ پس بر او حلال است و بر ظالم حرام، زیرا که مالی است که به‌رشوت گرفته.و بعضی گویند که مباح نیست دادن، زیرا که تمکینِ ظالم است برگرفتن مال حرام. واصحّ آن است که حرام است بر قابض، زیرا که کفّ ظلم از او واجب است بی‌مال، و او بدلِ خوش نمی‌دهد، بل به‌خوف از او می‌دهد. و سوم،آن است

کارچاق کن‌ها

که چیزی به‌کسی دهد از جهت آن که او را مدد کند پیش سلطان؛ اگر مقصود او آن است که کاری که بر او حرام است از جهت او نزد سلطان بسازد، حلال نیست از هر دوجانب، و اگر امری حلال است، حلال نیست آن کس را که می‌گیرد، زیرا که قیام به‌مصالح مسلمانان واجب است.

حیلهٔ شرعی برای گرفتن هدیه

وحیلت در این آن است که او را اجارت‌گیرد تا مدتی معلوم که عمل کند از برای او، و اگر مدت مبیّن نگرداند او را جایز نیست. و این گاهی است که استیجار در فعلی کند که جایز باشد استیجار بر او. اما گاهی که هدیه دادن بی‌شرط باشد؛ لیکن آن مهم ساز نزد سلطان دانَد که هدیه از برای آن می‌دهد که او را اعانت کند نزد سلطان، و اصلاح امر او می کند، نقل از عبدالله‌بن مسعود ـ رضی الله عنه کرده‌اند که مکروه است چیزی گرفتن، و مشایخ ما رحمهم‌الله برآنند که باکی نیست. اما گاهی که مقرب پادشاه مهم او را بسازد نزد سلطان و اصلاح امر او کند بی‌شرطی و طمعی، باکی نیست قبول کردن او. و اگر پیش از این خود در میان ایشان دادن هدیه به‌یکدیگر رسم بوده به‌سبب قرابتی یا صداقتی، پس هدیه در این صورت بدو فرستاد، بعد از آن قیام به‌اصلاح امر او نزد سلطان نمود، باکی نیست اگر هدیهٔ او قبول کند. زیرا که رد کردن آن را از مکارم اخلاق نمی‌شمرند و در صورت قرابت سبب قطیعهٔ رحم است.

هدایای بیگانگان

و امام محمد رحمه‌الله در «سیر کبیر» گفته که اگر پادشاهی از دارالحرب کفار هدیه به‌امیر لشکر اسلام فرستاد، آن هدیه مخصوص بدو نیست، زیرا که از آن جهت آن هدیه را جهت او می‌فرستد که او لشکر اسلام دارد، و بدان لشکر عزیز است. و اگر آن لشکر و عزت پادشاهی او را نمی‌بود، از جهت او هدیه نمی‌فرستاد؛ پس آن مال بیت‌المال باشد. و اگر هدیه کند به‌مبارزی از مبارزان لشکر، مخصوص می‌گردد بدو، زیرا که قوت و عزت او به‌ذات خود است. پس همچنین است حکم گاهی که هدیه کند به‌عالمی، او را می‌رسد که قبول کند. و اگر به‌قاضی هدیه کند سزاوار آن است که قبول نکند. این است سخن امام محمد در «سیر کبیر».

هدیه به‌پادشاه و مأمورین دولت

در کتاب «محیط» آورده که هدیه‌ها که رعیت به‌پادشاه می‌دهند از آن سؤال کردند از امام ابوبکر محمدبن فضل بخاری که در زمان ما حکم آن چیست؟ گفت: آن را به‌خداوندان خود باز باید داد. و از شیخ‌الامام الزاهد ابوبکر محمد ـ بن حامد سؤال کردند، گفت: در بیت‌المال باید نهاد. و همچنین یاد کرده

امام محمد در «سیر کبیر». و شیخ الامام محمدبن فضل بخاری رحمه‌الله گفته که من می‌دانستم که مذهب این است لیکن فتوی بدان نمی‌دادم، از ترس آنکه مبادا که در بیت‌المال نهند، و امرا در آن تصرف کنند و در شهوات و لهو خود صرف نمایند، زیرا که می‌دانیم که ایشان بیت‌المال را از جهت آرزوهای خود نگاه می‌دارند نه از جهت مسلمانان.

و از عمر رضی‌الله‌عنه روایت کرده‌اند که او منع می کرد عمال خود را از قبول کردن هدیه و می‌گفت اگر قبول کرده باشند به‌صاحبان ردّ کنند، و اگر نیابند صاحبان آن را در بیت‌المال نهند. این است سخن «محیط» که از امام‌-محمدبن فضل بخاری روایت کرده.

قبول هدیه از حکام جور

و اما حکمِ قبول کردن هدیه از امراء جور، در کتابِ «محیط» گوید که اختلاف کرده‌اند صحابه و جماعتی که از پسِ ایشان بودند از علما در جواز قبول هدیه از امراء جور. ابن‌عباس و ابن‌عمر قبول هدیه از مختار می کردند. و روایت کرده‌اند که ابراهیم نخعی تجویز می کرد، و از صحابه ابوذر و ابودردا قبول نمی کردند. و روایت کرده‌اند از حضرت امیرالمومنین علی‌-رضی‌الله‌عنه که می‌فرمود: سلطان اصابت می کند از حلال و حرام، هرگاه که ترا چیزی بدهد، بگیر آن را که او ترا می‌دهد از حلالِ آنچه اصابت می کند. و حاصل مذهب در او آن است که اگر اکثر مال او از رشوت و حرام باشد حلال نیست قبول جایزه از او، مادام که ندانند که آنچه می‌دهد از مالِ حلال است. و اگر صاحب تجارت و زراعت باشد، و اکثر مال او از آن باشد، جایز است قبول جایزه از او، مادام که نداند که آنچه می‌دهد از وجه حرام است. و در قبول کردن حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم هدیه از بعضی مشرکان، دلائل است بر آنچه ما گفتیم. این است سخن صاحب «محیط».

استدلال بعمل پیغمبر و جواب مؤلف

قالَ فضلُ‌اللهِ بن روزبهان غَفَرَاللهُ در استدلال صاحب «محیط» نظر است. زیرا که در قبول کردن حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم هدایا را از بعضی مشرکان، هیچ دلیل نیست بر جوازِ قبولِ هدیه از سلاطین جور، بنا بر آنکه هدیهٔ

مشرکان در حکم مالِ فیء است، چه حاصل شده از کفار بی‌ایجاف خیل و رکاب، و آن بر مسلمانان حلالِ طیّب است. به‌خلاف هدایاء امراء جور که غالب در او حرمت است. بلی اگر گویند او دلیل مطلق قبول هدیه است، فی‌الجمله وجهی دارد. واللّه اعلم.

و در «محیط» گفته که در «عیون‌المسائل» آورده که یکی هدیه به‌کسی فرستاد یا او را مهمانی کرد، اگر غالب مال او از حرام است سزاوار نیست که قبول کنند و از طعام او خورند، مادام که خبر ندهد که آن مال حلال است که قَرض کرده یا به‌میراث یافته، و اگر غالب مال او از حلال است باک نیست که قبول کند مادام که بر او روشن نباشد که از حرام است. و این بواسطهٔ آن است که اموال مردمان خالی نیست از اندکی حرامی، و خالی است از بسیار حرامی. پس اعتبار غالب باید کرد و بنا بر آن نهاد.

حکم خوراک پادشاه

و در «فتاوای اهل سمرقند» آورده‌اند که مردی پیش سلطان رفت و چیزی خوردنی پیش او آورد، اگر آن را سلطان به‌بها خریده، یا به‌بها نخریده و آن مرد نمی‌داند که آن مغصَوب است بعینه، حلال است او را خوردن. اما گاهی که خریده باشد آن را به‌ثمن، پس از برای آن حلال است که عقد واقع می‌شود بر مثل ثَمَنِ مشارٌالیه نه بر عینِ مشارالیه. پس متمکن نمی‌گردد خُبث حرامی در مشتری. و اما آن که نخریده و لیکن نمی‌داند آن مرد که مغصوب است بعینه، پس از آن جهت حلال است او را خوردن،که اصل در اشیاء اباحت است مادام که دلیل حرمت معلوم نباشد. پس لاجرم اگر داند دلیل حرمت بدانکه داند که این شیء مغصوب است بعینه، حلال نیست او را اکل. همچنین یاد کرده‌اند و صحیح آن است که نظر کند به‌غالبِ مال آن سلطان و بنای حکم بر آن نهد که ما گفتیم.

اجرت معلم و واعظ

و اما اجرت معلم در زمان ما باک نیست. و حکایت کرده‌اند از امام- ابوالليث حافظ رحمه‌اللّه که او گفت: من سه چیز را فتوی می‌دادم و از آن رجوع کردم: فتوی می‌دادم که حلال نیست معلم را که اجرت تعلیم قرآن فراگیرد. و

فتوی می‌دادم که سزاوار نیست که صاحب علم پیش سلطان در رود. و فتوی می‌دادم که سزاوار نیست که صاحب علم به‌قرا رود و وعظ گوید تا چیزی جمع کنند و بدو دهند. این سه فتوی می‌دادم و از هرسه رجوع کردم. صاحب «محیط» گفته از آن جهت رجوع کرد که ترسید که قرآن و علم و حقوق ضائع گردد والله اعلم. این است سخن صاحب «محیط» در احکام هدایا.

قبول هدیه از طرف قاضی

و اما رشوت پس گرفتن آن حرام است بر سلطان و قاضی به‌اتفاق. اما در مذهب حنفیه در «خلاصه» گوید که سزاوار نیست قاضی را که قبول هدیه کند الا ازکسی که هدیه می کرده بدو قبل از قضا، و اجنبی و قریب در او هر دو برابراند. و اگر هدیه کند کسی به‌قاضی در زمانِ قضا بیشتر از آن که پیش از قضا می کرده، ردّ کند زیاده را. و این گاهی است که او را خصومت نباشد. پس اگر او را خصومت باشد، قبول هدیهٔ او اصلاً نکند. و اگر قبول هدیه کند و او را ممکن باشد رد کردن آن بر صاحب او، باید که رد کند؛ والاّ در بیت‌المال نهد. و حکم همچنین است در هر موضعی که او را روا نیست قبول هدیه. و اگر آن کسی که هدیه داده متأذّی گردد بدان که هدیهٔ او را باز دهند، قبول کند هدیهٔ او را، و بدهد او را مثل قیمت او.

فاما گاهی که رشوت گیرد بعد از آن قضا کند، یا قضا کند بعد از آن رشوت گیرد، یا پسر قاضی یا کسی که قاضی قبول شهادت او می کند رشوت گیرند، قضاء او نافذ نباشد. پس اگر توبه کند و رد کند آنچه گرفته، پس او همچنان بر قضاء خود است. و ما یاد کردیم که قاضی به‌فسق منعزل نمی‌شود. صاحب «خلاصه» گفته: همچنین یاد کرده شمس‌الائمه‌حلوائی در شرح «ادب‌القضاء خصّاف». این است احکام هدیه و رشوت سلطان و قاضی در مذهب حنفیه.

هزینهٔ دادرسی

و اما اجرت کتابت صکوک و اجرت مُحضِران محکمه و اجرت قسمت ترکه، در کتاب «محیط» ذکر کرده که گاهی که قاضی خواهد کتابتِ سجل کند. و بر آن اجری گیرد، او را جایز است که مقداری گیرد که غیر او می‌گیرند. و همچنین است حکم در آن که متولی قسمت میراث گشته به‌نفس خود، به آن که

اجری گیرد، و اگر چیزی گیرد به‌طریق اجر در آنکه مباشرتِ نکاح صغار نماید، او را نمی‌رسد فرا گرفتن آن، زیرا که واجب است بر او؛ و آنچه واجب نیست بر او مباشرت آن، جایز است فرا گرفتن اجر بر آن. و اگر مال یتیم فرو شد هیچ نگیرد، و اگر بگیرد و رخصت بیع دهد نافذ نباشد. و قاضی در مال میّتِ غریب آن کند که در لُقَطه می‌کند و حکم آن خواهد آمد. لیکن گاهی که حاضر شود مالک بعد از تصدق از بیت‌المال بردارد. این است سخن «خلاصه».

هزینهٔ مامورین دادگاه

و اما اجرتِ پیادهٔ قاضی که او را مُحْضِر و مُشخِص گویند، در خلاصه آورده که اجرتِ اشخاص در بیت‌المال است و بعضی گفته‌اند در مال متمّرد است که همراه خصم به‌محکمه حاضر نشده. و صدرالاسلام گفته که مؤونت موکّل بر مدعی علیه است. و بعضی مشایخ زمان ما گفته‌اند که بر مدعی است. و در «محیط» گفته که اصحّ این است.

و اما اجرتِ قسمت در «هدایه» گفته که سزاوار است که قاضی نصب کند قاسمی را که او را روزی دهد از بیت‌المال تا میان مردمان قسمت کند بی‌اجری، و اگر از بیت‌المال او را روزی ندهد کسی را نصب کند که به‌اجر قسمت کند. و این اجر بر هر دو متقاسمان باشد، و اجرت قسمت بر عدد رؤوس است نزدِ ابوحنیفه رحمه‌الله . و امامین گفته‌اند: بر قدر نصیبها است. این است سخن صاحب «هدایه». چون احکام هدیه و رشوت به‌مذهب ابوحنیفه مذکور شد احکام آن به‌مذهب شافعی مذکور گردد انشاءالله.

اجرت قاضی نزد شافعیان

در کتاب «انوارشافعیه» گفته: حرام است بر قاضی رشوت. پس اگر او را رزقی از بیت‌المال باشد، حرام است بر او گرفتن چیزی از خصوم. و اگر نباشد و گوید به‌خصمین که در میان شما قضا نمی‌کنم تا مرا رزقی دهید، امام رافعی- رحمه‌الله در «شرح صغیر» گفته که بسیاری برآن رفته‌اند که جایز است؛ و مقتضی «کبیر» و «روضه» آن است. ودر شرح «لباب» گفته که بیشتر آن منع کرده‌اند. و اما کسی که رشوت می‌دهد به‌قاضی، اگر از برای آن می‌دهد که او حکمی باطل از برای او کند، یا ترک حکم کند بحق، پس آن کس عاصی است. و اگر می‌دهد تا

بحق خود رسد عاصی نیست همچو فدای اسیر. و متوسط حکمِ آن‌کس دارد که رشوت می‌دهد.

رشوه است یا هدیه؟

و اما هدیه، اولی آن است که سدّ آن باب کند و قبول نکند آن را، و اگر در صدد قبول شود نظر کنیم اگر آن‌کس که هدیه می‌دهد خصومتی دارد فی‌الحال حرام است قبول هدیهٔ او در محل ولایت او. و هدیهٔ او در غیر محلِ ولایت او همچو هدیهٔ کسی است که عادت او آن بوده باشد که هدیه می‌دهد بدو پیش از قضا از برای قرابتی یا صداقتی، پس حرام نباشد اگر زیادت نگرداند بر معهود. اگر زیادت گرداند همچو هدیهٔ کسی است که عادت نبوده از او هدیه،و اگر او را خصومتی فی‌الحال نباشد، پس اگر هدیه بیشتر از آن است که معتاد بوده پیش از قضا، حرام است قبول آن. و اگر بیشتر نباشد حرام نیست قبول آن. و جایی که حکم کردیم که هدیه حرام نیست،قاضی را می‌رسد که هدیه گیرد، و مالک آن می‌شود. و اولی آن است که عوض آن هدیه بدهد یا آن را در بیت‌المال نهد. و جائی که حکم کردیم که هدیه بر او حرام است و او قبول کرد، مالک آن نمی‌گردد و آن را بر مالک ردّ می‌باید کرد.

سخن غزالی در تمیز رشوه و هدیه

و فرق میان رشوت و هدیه از دو وجه است. اول آنکه رشوت آن است که شرط کنند بر کسی که قبول آن می کند که حکم ناحق کند جهت او یا امتناع کند از حکم حق، و هدیه عطیّهٔ مطلقه است. و دوم آن است که امام ابوحامد محمدالغزالی رحمه‌الله درکتاب «احیا» گفته که مال را اگر از جهت غرضِ اخروی بذل می کنند پس آن صدقه است. و اگر از برای غرضِ دنیاوی می کنند، اگر آن غرض مالی است که از آن حاصل کنند، پس آن هبه است به‌شرط ثواب. یا از برای عملی است، اگر آن عمل حرام است یا واجبی است که او در آن متعیّن است، آن رشوت است. و اگر مُباح است آن عمل پس اجاره است یا جعاله. یا از برای دوستیِ مجرد است، یا توسل به‌جاه اوست، پس هدیه است اگر جاه او به‌علم و نسب باشد، و رشوت است اگر به‌عمل و قضا باشد. این است سخن غزالی که در «انوار» نقل کرده واللّه‌اعلم. چون فارغ شدیم از نصب

قضات و احکام متعلقه بدیشان اکنون شروع کنیم در احتساب و نصب محتسب و باللّه‌التوفیق .

باب سوم

در بیان نصب کردن سلطان محتسب را و معنی احتساب و ارکان آن و تفاصیل منکرات که محتسب را منع آن باید کرد.

و این باب مشتمل بر هفت فصل است.

فصل اول، در معنی احتساب و درجات آن و تعریف محتسب و شروط او:

معنی لغوی احتساب

بدان ایّدک‌الله تعالی که «احتساب» افتعالی است از «حَسَبَ» همچنانچه «اعتداد» افتعالی است از «عَدَّ»، و از آن جهت می‌گویند کسی را که نیت کرد به‌عمل خود وجه‌الله را که او «احتساب» کرد آن را، زیرا که چون در عمل او وجه‌الله را نیت کرد اعتدادی عمل او را پیدا شد، پس در حالت مباشرت فعل معتدٌ به است، یعنی در شماری درمی‌آید عمل او و بر آن اعتباری می‌توان کرد. و بدین معنی است آنچه در حدیث وارد شده: مَنْ صامَ رَمَضانَ ایماناً و احْتساباً غُفِرَلَهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِه و «حِسْبَت» اسمی است از «احتساب» همچنانچه عدت از اعتداد، و اما «احتساب» در اعمال صالحات و نزد مکروهات، آن مبادرت جستن است به‌طلب اجر و تحصیل او به‌تسلیم و صبر، یا به‌استعمال انواع برّ و قیام بدان بر وجهی که مرسوم است در آن از جهت طلب ثوابی که امید دارند بدان، و از این معنی است حدیث عمر رضی‌الله‌عنه که فرموده: اَیُهَاالنّاس احْتَسِبوا اَعْمالَکُمْ فَانَّ مَنْ احْتَسَبَ عَمَلَهُ کُتِبَ لَهُ اَجْرُ عَمَلِهِ وَ اَجْرُ حِسْبَتِه . یعنی ای جماعت مردمان احتساب کنید اعمال خود را یعنی استعمال انواع بر که لایق

باشد در عملهای خود بنمائید که هرکه احتساب عمل خود کند بنویسند از برای او اجر عمل او و اجر عمل حسبت او. همچنین گفته صاحب «نهایهٔ جزری». این است معنی احتساب در لغت.

معنی اصطلاحی احتساب

اما در اصطلاح اهل شرع، احتساب را استعمال کنند به‌معنی امر معروف و نهی منکر، و مناسبت نقل آن که کسی که این کار می کند اعتداد به‌اعمال او است بر معنی اول، یا آن که مبادرت به‌طلب اجر می‌جوید به‌استعمال انواع برّ در این امر معتدٌ به‌بر حسب معنی ثانی.

محتسب کیست؟

چون معنی احتساب در لغت و شرع معلوم شد باید دانست که هر آمر معروف و ناهی منکر را بر حسب این معنی محتسب توان گفت، لیکن در عرف عام این اسم محتسب مُغَلَّب شده برکسی که منصوب از قِبَل سلطان باشد در امر معروف و نهی منکر، و غرض ما درین باب بیان صفات و اعمال چنین کس است.

و علما گفته‌اند: مراد از امرمعروف امر به‌واجبات و مندوبات است، و مراد از نهی منکر نهی از محرمات و مکروهات است. پس اگر سلطان نصب کند از برای این کارکسی را، متعین می‌گردد بر او این کار، و او را محتسب می‌گویند. و امام غزالی رحمه‌الله تعالی درکتاب «احیا» گفته که احتساب هشت درجه دارد:

غزالی و درجات احتساب

اول تعرّف و مراد از او[1] تجسس است و آن حرام است، پس جایز نباشد که گوش فرا خانهٔ غیر دارند تا آواز ابریشمینه بشنوند، و نه آن که بوی خمر بکشند از خانه‌ای، و نه آن که از همسایگان او استخبارکنند تا ایشان او را خبر دهند بدآنچه جاری می‌شود در خانهٔ او. بلی اگر خبر دهند او را دو عدل بدانکه فلان شراب می‌خورد در خانهٔ خود، یا آنکه در خانهٔ او شرابی هست که آن را مهیّا داشته از برای خوردن، محتسب را می‌رسد که هجوم کند بر خانهٔ او. و اگر دو بنده یا یک گواه عدل گواهی دهند اولی آن است که امتناع نماید.

تجسّس حرام است

درجهٔ دوم تعریف است و آن آن است که بشناساند او را که آن فعل که

(۱) م. اضافه دارد: «دانستن حال است باید که بتعین و حقیقت حال بشناسد و».

او می کند منکر است. پس اگر داند حاجت به‌تعریف نیست،و اگر نداند تعریف واجب است به‌لفظ بی‌عنفی. همچنانچه روستائی را دید که اتمام رکوع و سجود در نماز نمی کند و نماز نیکو نمی‌گذارد، باید که او را تعریف کند به‌لطف و بگوید: آدمی همیشه عالِم نبوده و نزائیده عالِم، و ما نیز جاهلان بودیم به‌امور نماز، و علما ما را در آموزانیدند، و شاید که روستای تو از اهل علم خالی باشد، یا عالِم او تقصیر کرده باشد در بیان کردن نماز از برای شما. و بدین نسق تعلیم به‌لطف کند زیرا که ایذاء مسلمان حرام است، همچنانچه تقریر بر منکر حرام است. و هر کسی که در عوض سکوت از نهی منکر ایذاء مسلم آورد چنان باشد که خون را به‌بول شسته باشد. و هیچ عاقل این کار نکند.

روشنگری و توجه‌دادن

درجهٔ سیوم نهی است به‌وعظ و نصیحت و ترسانیدن از خدای تعالی و اخبار وارده که دلالت بر وعید آن کس می کند و حکایات سلف و متقیان.

وعظ و نصیحت

درجهٔ چهارم دشنام و تعنیف به‌سخن درشت همچنانچه گوید: ای فاسق، ای فاجر، ای احمق، ای جاهل، ای مغرور، ای غبی، و باید که فحش نگوید، و چیزی نگوید که متضمن نسبت او باشد به‌زنا و مقدمات آن و دروغ نباشد.

درشتی

درجهٔ پنجم تغییر به‌دست، همچو شکستن ملاهی و ریختن شراب و بر کندن ابریشمینه از او و برون کردن او از خانهٔ مغصوب.

اقدام

درجهٔ ششم تهدید و تخویف است، چنانچه گوید ازین کار درگذر و اگر نه سرت می‌شکنم. یا می گویم که ترا لتْ کنند و مانند آن.

تهدید

درجهٔ هفتم زدن او را به‌دست و پا و غیر آن بقدر حاجت، و بیرون آوردن سلاح اگر احتیاج بدان افتد.

اعمال زور

درجهٔ هشتم آن که استمداد کند بغیر اگر احتیاج واقع شود. و اگر صفها راست کنند و مقاتله کنند، حکمِ دفع صائل دارد، و در آن باب مذکور شده. این است درجات احتساب بوجهی که در «احیاء علوم» یاد کرده.

استمداد

و در کتاب «محیط» ذکر کرده که کسی که خواهد که نهی کند قومی را از فسّاق مسلمانان از منکری و غالب رای او آن باشد که کشته می‌شود، و زخمی

عزیمت و رخصت

و اَلَمی بدان فاسقان نمی‌تواند رسانید، با وجود این باکی نیست اگر اقدام بدان نهی نماید، و این عزیمت است. و اگر چه جایز است که اقدام ننماید و ساکت گردد، و آن رخصت است. این است سخن «محیط».

شرایط محتسب

اما شروط محتسب: اول آن که مکلف باشد، پس بر صبی و مجنون احتساب نیست. دوم آن که مسلمان باشد، زیرا که کافر را حسبت نیست. سیوم آن که قادر باشد، پس واجب نیست بر عاجز، و شرط نیست که آزاد باشد و مرد عدل باشد، پس واجب است احتساب بر بنده و زن. و واجب باشد بر فاسق که احتساب به‌فعل کند، زیرا که قول او مقبول نیست از روی وعظ. و در «محیط» آورده است که اگر کسی منکَری دید و این بیننده مثل آن منکَر ارتکاب می کند، بروی لازم است که از آن منکَر نهی کند. زیرا که بر او واجب است که آن منکر را ترک کند و دیگری را از آن نهی کند. و بعضی گفته‌اند که امرمعروف‌ونهی‌منکَر مشروط است به‌عدالت، و فاسق را نمی‌رسد که امر معروف و نهی‌منکر کند. و مذهب صحیح که جمهور علما برآنند آن است که عدالت در آن باب شرط نیست و بر مکلف واجب است که فسق را نهی کند و به‌طاعت امر کند. و فسق کردن معصیت است و ترک امرمعروف ونهی‌منکر نیز معصیت است.

محتسب فاسق

و اختیار امام غزالی رحمه‌الله آن است که احتساب به‌قول از محتسب فاسق اعتبار ندارد و ساقط است به‌نسبت با کسی که عالِم باشد به‌فسق او، زیرا که در کلام او بر این تقدیر فائده‌ای نیست. اما احتساب به‌فعل از او متصور است و معتبر، مثل شکستن آلات ملاهی و ریختن شراب. وگاهی که محتسب بداند که کلام او نفع نمی‌دهد و مضرت می‌دهد اگر منع می کند، وجوب احتساب ساقط باشد، و حرام است بر او حاضر شدن در آنجا، و باید که بر این تقدیر از خانه بیرون نیاید الاّ از برای حاجتی مهمه یا واجب. و لازم نیست او را که مفارقت کند از آن شهر، و نه آن که هجرت کند، مگر آنکه ترسد که بفساد افتد یا حمل کنند بر مساعدت ظلم و منکَرات. و اگر داند که نفع نمی‌دهد سخن او و لیکن نمی‌ترسد که بدو مکروهی رسد واجب نیست منع، لیکنِ مستحب است. و اگر داند که

به‌مکروهی می‌رسد لیکن منکر را باطل می‌گرداند حکم همچنین است. والله‌اعلم.
و تتمهٔ این در فصل محتسبٌ فیه انشاءالله مذکور گردد.

اکنون فرضیّت احتساب و کیفیت نصب کردن سلطان محتسب را بیان کنیم، انشاءالله تعالی و به‌التوفیق.

فصل دوم، در بیان فرضیت احتساب و کیفیت نصب کردن سلطان محتسب را: بدان ایّدك‌الله تعالی که احتساب که عبارت از امر معروف و نهی منکر است، فرض کفایت است،که اگر جمعی از مسلمانان بدان اقدام نمایند از دیگران ساقط گردد. و اگر هیچ کس بدان اقدام ننماید همگنان عاصی گردند. و دلائل فرضیّت آن علی‌الکفایه در کتاب و سنت بسیار است. و فضائل اشتغال بدین امر بیحد و بیشمار است. و چون آن دلائل مشهور و معروف و همگنان را معلوم است درین مقام احتیاج به‌بسط آن نیست. و چون احتساب، فرض کفایت است هر کس که شروط احتساب در او یافته شود او را می‌رسد که امر معروف و نهی منکر کند. و در احتساب شرط نیست اذن امام. محمد غزالی رحمه‌الله در «احیا» گفته که شرط کرده‌اند بعضی در احتساب اذن امام، و آن فاسد است به‌اطلاق نصوص. و همچنین شرط ظهور امام منتَظَر فاسد است، چنانچه امامیه گویند. و اگر امام منع کند کسی را از احتساب، آن منکر باشد و انکار بر امام در آن منع واجب باشد. این است کلام غزالی.

احتساب واجب کفائی است

و چون محافظت بر اقامت فروض کفایات بر امام و سلطان واجب است تا موجب تعطّل احکام شرع نگردد بدان وجه که امت به‌یکدیگر حوالت کنند و هر کسی اعتماد نماید که دیگری بدان فرض کفایت اقدام می‌نماید و آن فرض کفایت معطل ماند. و بیشک امر احتساب که عبارت از امر معروف و نهی منکر است از فروض کفایت است، پس بر امام یا سلطان واجب باشد که شخصی را که موصوف به‌صفات صحت احتساب باشد جهت این امر نصب کند. و باید که اختیار کند از مردمان کسی را که به‌آداب محتسبان موصوف باشد.

لزوم اقدام حکومت

کلام غزالی

امام غزالی در «احیاء علوم» گوید: حسبت را پنج درجه است: اول تعریف، دیگر وعظ،[1] دیگر تعنیف، دیگر مباشرت به‌ضرب دست، دیگر کشیدن سلاح،[2] و هیچ اشکال نیست در آن که اذن امام شرط نیست در آن چهار درجه، و در درجه پنجم نظر است. زیرا که زدن و سلاح بیرون آوردن بی‌اذن امام موجب وقوع فتنه است و سبب جرأت عوام، و احتمال دارد که منجر گردد به‌مفاسد. این است سخن غزالی.

آداب محتسب

و هم در «احیاء علوم» گفته که آداب محتسب پنج امر است:

علم

اول علم به‌شرایط و آداب احتساب و معرفت معروفات، تا بدان امر کند و منکرات تا از آن نهی کند، و علم به‌درجات و مراتب احتساب و آنچه متعلق بدین امر باشد.

تقوی

دوم ورع، و باید که سلطان اختبار کند از حال کسی که او را محتسب می‌سازد، وَ از اهل خانه و جیران و اربابِ اختلاطِ او حقیقت تورّع او را تحقیق نماید، اگر مجتنب از محرمات و مکروهات و مشتبهات باشد او را به‌احتساب نصب کند تا در احقاق حقوق بنا بر خوف الهی و حذر از عقاب قیامت بذل مجهود نماید.

نرمخوئی و دلسوزی

سیوم حسن خلق، و باید که سلطان جهت احتساب کسی را نصب کند که حَسَنُ الْخُلُقْ باشد. و امام غزالی گفته که حضرت پیغامبر فرمود صلی‌الله علیه‌و- سلم: لاٰ یَأمُرُ بالْمعروف ولاٰ یَنْهیٰ عَنِ الْمُنْکَرِ الاّ رَفیقٌ فیما یأمُرُ بهِ، رفیقٌ فیما یَنْهیٰ عَنْهُ، حلیمٌ فیما یَأمُرُ بهِ، حَلیمٌ فیما یَنْهیٰ عَنْهُ، فقیهٌ فیما یَأمُرُ بهِ، فقیهٌ فیما یَنْهیٰ عَنْهُ یعنی امر نکند به‌معروف و نهی نکند از منکر الاّ کسی که صاحب رفق باشد در آنچه امر می کند، و صاحب رفق باشد در چیزی که نهی از آن می کند، و صاحب حلم باشد در چیزی که امر بدان می کند، و صاحب حلم باشد در چیزی که نهی

(۱) م. اضافه دارد: به کلام لطیف.

(۲) م: مباشرت بدست، مثل شکستن ملاهی و ریختن خمر و کشیدن جامهٔ حریر از مردان، دیگر تخویف و تهدید به زدن یا مباشرت زدن و هیچ اشکال...

از آن می کند، و فقیه باشد در چیزی که امر بدان می کند، و فقیه باشد در چیزی که نهی از آن می کند. و علما گفته‌اند که می‌باید که محتسب نسبت به‌آنان که احتساب ایشان می کند، همچو طبیب باشد نسبت با مریض، که طبیب را سزاوار است که با مریض نهایت رفق و مجاملت کار فرماید و حسن اخلاق استعمال کند و آنچه آن را بدان امر می کند و از آن نهی می‌نماید به‌مثابت ادویه است که طبیب مریض را بدان علاج کند. پس اگر او را تعریف منکرات کند باید که چنان تعریف کند که طبیب مریض را تعریف کند مرض او، چنانچه گوید: تو به‌فلان مرض مبتلائی، باید که در علاج کوشی، و علاج تو این است. و اگر او را زجر کند باید که بنوعی کند که از آن غضب و نفسانیت مستفاد نگردد بلکه همچنان باشد که طبیب زجر کند مریض را که چرا دوا قبول نمی کنی؟ و اگر او را ضرب کند باید که در آن ضرب قصد ایذاء او نکند بلکه همچنان باشد که طبیب مریضی را که صاحب سکته باشد ضرب کند تا حرکت در او پیدا شود و نفس از جهت حرکت متنبّه گردد و عوارض که موانع حس و حرکت است بر طرف شود. این است مراد از حسن خلق و رفق که محتسب را در نهی منکرات باید کرد.

شکیبائی

چهارم صبر بر آن چیزی که پیش می‌آید محتسب را از نوایب و زحمات ارباب منکرات، و حق تعالی در قرآن می‌فرماید: وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلىٰ مٰا أَصٰابَكَ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ.[1] یعنی امر کن به‌معروف و نهی کن از منکر و صبر کن برآنچه به‌تو رسد در امرمعروف و نهی منکر که آن صبر از عزم امور است یعنی صبر از عزیمتهاست یا امرمعروف و نهی منکر بر صبر از عزم امور است.

بی‌طمعی

پنجم[2] قطع طمع از خلائق، و محتسب باید که در امرمعروف و نهی منکر اصلا او را شایبهٔ طمع از مال یا بُضعی نباشد. زیرا که بر تقدیرِ طمع، اخلاص از عمل او دور می‌گردد و قول او مقبول و مرضی نیست. این است آداب محتسب که ذکر

---

(۱) سورهٔ لقمان: آیهٔ ۱۷.
(۲) م. اضافه دارد: تقلیل علایق و.

کرده امام غزالی رحمه‌الله.

اختیارات محتسب

و چون سلطان کسی را خواهد که محتسب سازد باید که از اهل مملکت خود کسی که موصوف به‌این صفات باشد اختیارکند. و اهمِ صفات در محتسب دینداری و اهتمام در نهی‌منکرات است. چون چنین کس را اختیارکرد تفویض امر احتساب بدو نماید، و جمیع اهل مملکت خود را امر فرماید که از اطاعت او در امر معروفات و نهی‌منکرات تجاوز ننمایند، و حکام و امرا و سایر عساکر را مأمورسازد به‌انقیاد نزد محتسب. و اگر کسی از لشکریان و اربابِ تَعَزُّز در اطاعت امر محتسب تهاونی نماید او را ادب بلیغ کند چنانچه موجب عبرت دیگران شود، تا احکام محتسب در بلده نفاذ یابد و معروفات شایع و مشهور شود و منکرات ضایع و منکور ماند. و حضرت امیرالمؤمنین عمرابن‌الخطاب رضی‌الله‌عنه در ایام خلافت دِرّه در دست گرفته به‌بازارها در می‌آمده و امر به‌معروفات و نهی ازمنکرات می‌کرده. و اگر سلطان به‌نفس خود بدان اقدام تواند نمود حاجت به‌نصب محتسب نباشد، لیکن چون امور متغیر شده و مهابت خلافت که از بقیّتِ نبوت بود در آن زمان، امروز بر جای نمانده، سلطان را خود اقدام بر آن نمودن دشوار است. لهذا امروز نصب قایم به‌احتساب که از فروض کفایات است باید نمود. این است کیفیت نصب سلطان محتسب را.

و باید که سلطان بعد از نصب محتسب او را اعوان و انصار از جانب خود نصب کند تا دست او را قوی سازند و پشت او به‌حمایت سلطنت استظهار یابد. و رزق محتسبان در بیت‌المال است چنانچه بعد از این ان‌شاءالله در باب ارزاق بیت‌المال مذکورگردد. چون معنی احتساب و درجات آن و محتسب و شروط و آداب آن مذکور شد لابد است از بیان مُحْتَسَبٌ علیه، و آن کسی است که محتسب بر او احتساب می‌کند. و چنین کسی خالی نیست از آن‌که او را اختصاصی و اتصالی به‌محتسب است همچو پدر و معلم و قریب و صدیق، و سلطان که والی و حاکم اوست یا از آحاد مردم است. و ما هر یکی را در فصلی بیان کنیم. و بالله‌التوفیق.

فصل سیوم، در بیان مُحْتَسَبٌ علیه از سلطان و پدر و معلم و قریب: بدان ایدك‌الله تعالی که احتساب کردن بر منکرات بر همه‌کس واجب است. و فرق میان سلطان و رعیت و قریب و بیگانه و پدر و فرزند و استاد و تلمیذ نیست. و امام غزالی رحمه‌الله گفته که شرط است در آن که احتساب او می کنند که او آدمی باشد و شرط نیست که مکلف باشد زیرا که احتساب بر صبی و مجنون می‌توان کرد. و شرط نیست که مسلمان باشد زیرا که انکار زنا بر کافر می‌توان کرد، و اظهار خمر و شرب آن. و می‌رسد فرزند را که احتساب بر پدر کند، به‌تعریف و نصیحت و وعظ و شکستن عود و ریختن شراب و ردّ آنچه غصب کرده باشد یا دزدیده به‌مالکان و باطل گردانیدن صورتها که نقش بر دیوار کرده و آنچه در چوب کنده باشد در خانهٔ خود، و او را نمی‌رسد که احتساب پدر کند به‌دشنام و تعنیف و تهدید. و این ترتیب جاری است در بنده با سیّد و زوجه با زوج.

در موارد احتساب

و همچنین جایز است رعیت را که احتساب کنند با سلطان. اما رعیت را در احتساب با سلطان غیر تعریف و نصیحت نمی‌رسد. و امام غزالی رحمه‌الله در کتاب «احیاء علوم» گفته: امر سلاطین به‌معروف آن است که ایشان را بشناسانند آن منکَر، و نصیحت کنند ایشان را و این جایز است. اما تعنیف در قول اگر مضرت نرساند او را و منفعت دهد جایز است. حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم فرموده: اَفْضَلُ الْجِهادِ کَلِمةُ حقٍ عِنْدَ سلطان جایر. یعنی فاضلترین جهادی سخن حقی است نزد پادشاه ظالم. و این احتساب بر سلاطین در همه زمانی بوده، و صحابه و تابعین تمامی منکَرات را بر سلاطین رد کرده‌اند. و روایت کرده‌اند که امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله عنه در ایام خلافت خود خطبه کرد و اصحاب حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم حاضر بودند. پس گفت: شما از من عدل و راستی مشاهده می کنید و مرا طاعت می کنید. اگر من به‌خلاف سیرت عدل و حق با شما زندگانی کنم شما چه کنید؟ اصحاب گفتند. اذَنْ قَوَّمْناكَ تَقْویم القِدح. یعنی آن زمانی که کجی کنی ترا همچنان راست گردانیم که تیر تراشیده را راست می‌گردانند. یعنی ترا احتساب کنیم و نصیحت نمائیم.

احتساب در برابر سلطان

اعتراضات صحابه در برابر خلفا

و در «صحیح بخاری» روایت کرده که قرّاء اصحاب در مجلس عمر بودند نوبتی عُیَینَةبن حِصن فَزاری که از رؤسای عرب بود به‌دیدن خلیفه آمد و یکی از قرّا برادرزادهٔ عیینه بود، بدو توسل جست که او را به‌دیدن خلیفه برد، آن کس سخن او را نزد عمر بگفت و برای او اذن حاصل کرد. چون درآمد گفت: ای پسر خطّاب به‌سویّت قسمت نمی کنی مال خدای تعالی را، و لشکر نمی‌فرستی، و عطیه نمی‌دهی. عمر رضی‌اللّه‌عنه از سخن او خشمناک شد و خواست که او را ادب کند زیرا که نصیحت به‌عنف کرده بود. برادرزادهٔ او گفت: یا امیرالمؤمنین حق تعالی می‌فرماید که خُذِالْعَفْوَ و أْمُرْ بالعُرُفِ و أَعْرِضْ عَنِ‌الْجاهلین[1] و این از جاهلان است. پس عمر ازگناه او درگذشت. و در زمان امیرالمؤمنین عثمان رضی‌اللّه‌عنه اصحاب پیغامبر صلی‌اللّه علیه‌وسلم او را نصیحت می کرده‌اند، مثل عماربن یاسر و ابوذر. و همچنین دیگر امرا را صحابه نصیحت می کرده‌اند چون منکری ملاحظه می‌نموده‌اند. و در «صحیح‌بخاری» روایت کند که مروان در مدینه حاکم بود. روز عید خطبه کرد پیش از نماز، مردی گفت: خطبه بعد از نماز عید است. مروان گفت: آنچه تو دیدی آن ترک کرده شده است، یعنی خطبهٔ بعد از نماز را ترک کرده‌اند. ابوسعید خدری رضی‌اللّه‌عنه حاضر بود. گفت: اما این مرد آنچه برو لازم بود گفت. حضرت پیغامبرصلی‌اللّه علیه‌وسلم با ما فرموده که هرکس که از شما منکَری بیند، باید که تغییر کند آن را به‌دست خود، پس اگر نتواند تغییر کند آن را به‌زبان خود، و اگر نتواند به‌دل منکر آن شود. و این قسم ضعیف‌ترین ایمان است. یعنی ثواب او کمتر از آن دوقسم دیگر است.

رویهٔ تابعیان

اما در زمان تابعیان، روایت کرده‌اند که مهدی خلیفه حج کرد. چون به‌مطاف درآمد، ملازمان او مردم را از طواف خانه دورکردند. عبداللّه‌بن‌مرزوق که او از زهّاد تابعیان بود برجَست و رداء خلیفه درگردن خلیفه انداخت و او را تحریک کرد وگفت: نظرکن که در چه کاری؟ کیست که ترا بدین خانه

(۱) سورهٔ‌الاعراف: آیهٔ ۱۹۹.

سزاوارتر از دیگران ساخت؟ مهدی دراو نظر معرفت کرد. زیرا که او را می‌شناخت، و او از غلامان آزاد کردهٔ ایشان بود. و فرمود که او را به بغداد بردند و در اصطبل حبس کردند. و اسپی داشت مهدی که مردم را به‌دندان می‌گرفت، او را پهلوی او بستند. آن اسپ منقاد او شد به‌امرالله تعالی، و اصلاً او را نگزید. پس مهدی فرمود که او را در خانه‌ای کردند، و درِ آن را بر بستند و کلید نزد مهدی آوردند. بعد ازسه روز او را در بستان دیدند، با اوگفتند که ترا که بیرون کرد؟ گفت: آن کس که مرا حبس کرد.

هارون‌الرشید و پیرمرد

و روایت کرده‌اند که هارون‌الرشید نوبتی به‌گشتِ بستان خود رفت و با او کنیزکی بود که عود می‌نواخت و غنا می‌گفت از جهت او، و عود نیکو نمی‌نواخت. پرسید که چرا عود نیکو نمی‌نوازی؟ گفت: این عود من نیست. فرمود که عود او را بیاورند. چون عود او را می‌بردند، فقیری پیری از زمین دانهٔ خرما برمی‌چید، عود او را بر زمین زد و بشکست. او را گرفتند و پیش خلیفه آوردند و خبر کردند که او عود را شکسته، بسیار در قهر شد. مردمان گفتند: او را بکش. گفت: نی، او را بیاورند تا سؤال کنیم از او. و خلیفه از آنجا به‌مجلسِ حکم آمد و آن پیر فقیر را حاضر کردند و دانه‌های خرما که برچیده بود در آستین داشت. خادم گفت: این دانه‌ها را بیرون آور. گفت: این معاشِ من است امشب. خادم گفت: ما امشب ترا شام دهیم. گفت: مرا حاجت به‌شام شما نیست. خلیفه گفت: بگذار او را. دیگر گفت: ترا چه براین داشت که کردی؟ پیر گفت: چه کردم؟ خلیفه را حیا آمد که در مجلس حکم نام عود را برد. پیر گفت: من از پدران و اجداد تو شنیدم که این می‌خواندند: اِنّ‌اللّهَ یأمُرُ بالعدْلِ وَالْاَحْسانِ وَ-ایتاءِ ذی‌الْقُربیٰ و یَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ[1]. من منکری دیدم و آن را تغییر نمودم. خلیفه گفت: تغییر کن هر منکری که بینی. و غیر از این هیچ نگفت. و آن پیر بیرون رفت. خلیفه با خادم گفت: بیرون رو، و حال این مرد را احتیاط کن، اگر حکایت آنچه گذشته با مردمان می‌گوید، او را هیچ مده. و اگر

(۱) سورهٔ النحل: آیهٔ ۹۰.

هیچ نمی‌گوید یک بدره زر سرخ بده او را. خادم بیرون رفت، دید که او به کار خود مشغول است و دانهٔ خرما از زمین بر می‌چیند و به‌هیچ کس التفات نمی کند. پس بدرهٔ زر سرخ بدو داد. آن پیر رد کرد و قبول ننمود و این بیتها بر خواند.

أری الدّنیا لِمَنْ هُوَ فی یدیه هُموماً کُلَّما کَثُرت لَدَیْه
تُهین المُکْرِمینَ لَها بِصُغْر و تُکْرِم کُلَّ مَنْ هانَتْ عَلَیْه
إذا اسْتَغْنَیْتَ عَنْ شیءٍ فَدَعْهُ و خُذْ ما أنْتَ مُحتاجٌ الَیْه

سفیان ثوری و مهدی و خلیفه

و اما در زمان تَبَع تابعین وسلف حکایت کرده‌اند که مهدی حج کرد و مردمان بسیارگرد او برآمده بودند. سفیان ثوری در میان غلبهٔ مردم بود. گفت: ای نیکورو، به‌ما رسیده به‌اسناد که حضرت پیغامبرصلی‌الله علیه‌وسلم حج کرد و بر شتری سوار بود و نه کسی را می‌زدند و نه کسی را می‌راندند و نه چاووشان مردم را از راه او دور می کردند. پرسید که این چه کسی است؟ گفتند: سفیان ثوری است. پس او را طلب کردند و نیافتند،و در میان مردمان خود را پوشیده ساخت.

دخالت مردم در کار احتساب

و اما در زمان سلف حکایت کردند که به مأمون خلیفه گفتند: مردی هست که امرمعروف می کند و احتساب می‌نماید. مأمون گفت: او را بیاورید. چون او را در آوردند مأمون گفت: چه چیز ترا بر امرمعروف داشته، و حال آن که ما بدین اولی‌ایم؟ و مأمون در وقت این سخن کتابی در دست داشت. و از دست او بیفتاد و مأمون از آن آگاه نبود. آن محتسب گفت: قدم خود را از نامِ خدای تعالی بردار، بعد از آن هرچه می‌خواهی بگوی. مأمون مراد او را نفهمید تا آن زمان که سه‌نوبت گفت. پس گفت: بردار، یا مرا رخصت ده تا بردارم. گفت: رخصت دادم. پس کتاب را برداشت و به‌دست مأمون داد. مأمون برداشت و ببوسید و خجل شد و گفت: آیا آمنی از ایشان که حق‌تعالی در باب ایشان گفت: اَلّذینَ اِنْ مَکَّنّاهُمْ فی‌الارضِ اَقاموا‌الصلٰوةَ و آتوا الزّکٰوةَ و اَمَروا بالمعروف و نَهَوْا عن‌المنکر[1] چون امرمعروف و نهی‌منکر حق ماست که خدای تعالی ما را در زمین تمکین داده، تو چرا نفس خود را درین کار احق

(۱) سورهٔ‌الحج: آیهٔ ۴۱.

دانستی و بی اذن ما شروع کردی درین کار؟ گفت: یا امیرالمؤمنین تو همچنانی که وصف کردی خود را از سلطنت و تمکین، و ما برادران و دوستان توئیم و حق تعالی می‌فرماید: وَالمؤمِنونَ والمؤمِنات بَعْضُهُم اولیاءُ بعضٍ یَأْمُرونَ بالمعرُوف و یَنْهَوْنَ عَنِ المنکر[۱]. و حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم می‌فرماید: المؤمنون کالْبنیانِ یَشُدُّ بَعْضُهُمْ بَعْضاً این است کتاب خدا و سنت رسول او، پس اگر تو انفاذ سخن خدا و رسول کردی، باید که شکر کنی کسی را که درین کار ترا مدد می کند. و اگر انفاذ نکردی پس آن کس که امر تو به‌سوی او باز می‌گردد و پادشاهی تو در دست اوست شرط فرمود که اجر کسی که عمل صالح کند ضائع نگردد. پس مأمون را سخن او خوش آمد. گفت: مثل تو باید که امر به‌معروف کند، پس آن مرد بر کار خود مستمر ماند. این است حکایات صحابه و تابعین و سلف که در هر زمان خلفا و سلاطین را نصیحت کردند. و غرض آنکه احتساب اهل حق در هر زمان نسبت با سلاطین مستمر بوده و سلاطین آن را پسندیده‌اند و با وجود آن که متسلط و جبار بوده‌اند آن را منقاد شده‌اند.

و اما ولد نسبت با والد، باید که به‌تعریف و وعظ باشد و تعنیف و مباشرت ضرب به‌دست جایز نیست. اما با اقارب و خویشان باید که رعایت خویشی از احتساب مانع نیاید. و اما تلمیذ نسبت به‌استاد، پس امر او احق است، زیرا که محترم استادی است که مفید علم است از حیثیت دین، و حرمت نیست عالمی را که عمل به‌علم خود نمی کند. پس تلمیذ را می‌رسد که معامله کند با اوستاد به‌موجب علمی که از او تعلم کرده. این است احکام محتسبٌ علیه از خواص. و اما احکام محتسب علیه از عامهٔ مردمان و کیفیت احتساب هر طائفه را پس آن را یاد کنیم و بالله‌التوفیق.

احتساب بر شخص مجهول

فصل چهارم، در بیان محتَسبٌ علیه از عامهٔ مردمان و کیفیت احتساب هر طائفه و شروط محتسب‌فیه: بدان ایدك‌الله تعالی که احتساب را عمومی نسبت

(۱) سورة‌التوبه: آیهٔ ۷۱.

با عامهٔ مردم هست تا بغایت که احتساب بر شخص غیرمعلوم می‌توان کرد. فقها گفته‌اند که اگر بهایم را ببیند که در زراعت درآمده‌اند و صاحب زراعت معلوم نباشد که کیست؟ و این شخص قادر باشد برآن که حفظ کند آن را، بی‌آن که تعبی به بدن او رسد یا خسرانی در مال او شود یا نقصی در جاه او پیدا شود، واجب است دفع کردن آن بهایم از آن زراعت. و بعضی فقها گفته‌اند که واجب نیست بلکه مندوب است. و حق آن است که واجب است، زیرا که دفع فساد است از ارض، و متضمن احتساب بر آن صاحبِ مجهول که بهیمه را ارسال کرده. و سابقاً مذکور شد که محتسب را می‌رسد که احتساب بر کفّار کند و آن راجع به‌حفظ حرمت اسلام می‌گردد. پس احتساب در او باید کرد.

احتساب درچه شرایطی مصداق پیدا می‌کند؟

و اما آنچه حسبت در او می‌کنند آن را شروط است: اول آن که منکَر باشد و اگر چه معصیت نباشد تا بغایتی که اگر کودکی را یا مجنونی را دید که شراب می‌خورد باید که آن را بریزد، و همچنین اگر مجنونی را دید زنا با مجنونه‌ای می‌کند یا با بهیمه‌ای، باید که منع کند. دوم آن است که موجود باشد فی‌الحال، پس اگر شخصی فارغ شد از شراب یا زنا، آحاد را حسبت او نمی‌رسد، و حاکم بعد از اقامت بیّنه اجراء حد تواند کرد. سیوم آن که ظاهر باشد بی‌تجسس، پس هر کسی که بپوشاند معصیت خود را در خانهٔ خود و درِ خانه ببندد، جایز نیست تجسس بر او، مگر آن که ظاهر شود از خانه ظهوری که آن را بداند کسی که در بیرون است، همچو آواز سازها از طنبور و عود و آواز مستان و کلمات ایشان که مألوف است میان ایشان. و همچنین او را می‌رسد در رفتن (در خانه)[1] اگر بوهای شراب آید و به‌قراین بداند که ایشان می‌خورند. و گاه هست که شراب یا ملاهی را در زیر جامه پوشیده می‌دارند، پس اگر فاسقی را بیند که در شیب دامن او چیزی هست، جایز نیست او را که کشف کند، مادام که ظاهر نشود به‌علامت خاصه بدو، همچو رایحه یا غیر آن. چهارم آن که منکَر مقطوع باشد، پس حنفی را نمی‌رسد که انکار بر شافعی کند اگر او سوسمار خورد، و متروک‌التسمیه از

(۱) اضافه از م.

مذبوحات. و شافعی را هم نمی‌رسد که انکار بر حنفی کند به‌شرب نبیذ و فرا گرفتن میراث ذوی‌الارحام، و نشستن در سرائی که آن را به‌شفعهٔ جوار گرفته باشد. بلی اگرشافعی، شافعی را بیند که او نبیذ می‌خورد، یا نکاح بلا ولی می کند و وطی می‌نماید، می‌رسد او را که انکار کند. زیرا که بر هر متبّعی واجب است که اتّباع مقلّدِ خود کند، و عاصی می‌شود به‌ترک اتّباع. و اگر شافعی حنفی را ببیند که سوسمار می‌خورد یا متروک‌التسمیه، او را می‌رسد که بگوید: یا اعتقاد کن که شافعی اولی است به‌اتّباع، یا ترک کن این را. و همچنین حنفی را می‌رسد که بگوید با شافعی گاهی که نکاح بلا ولی می کند، زیرا که قول کسی که بگوید هر مُقلّدی را می‌رسد که اختیار کند از مذاهب آنچه خواهد معتبر نیست. این است احکام محتسَبٌ‌فیه در مذهب شافعی چنانچه در «انوار» ذکر کرده. و در کتاب «شرح مقاصد» در باب امرمعروف آورده که در کتاب «محیط حنفیه» یاد کرده که حنفی را می‌رسد که احتساب کند بر شافعی در خوردن کفتار و متروک‌التسمیه عمداً، و شافعی را می‌رسد که احتساب بر حنفی کند در مثلث و نکاح بلا ولی. این است نقل «شرح مقاصد».

احتساب همان امربمعروف و نهی‌از منکر است

و چون احتساب عبارت از امرمعروف و نهی منکرات است، باید که محتسب معروفات را داند تا بدان امر کند و منکرات را شناسد تا از آن نهی کند. و ما معروفات مألوفهٔ مشهوره و منکَرات شائعه در مواضع در دو فصل یاد کنیم بوجهی که فقها یاد کرده‌اند. و چون در این باب مخالفتی میان مذهبین نیست بنا بر آن که در اصول آن خلافی نیست و اصحاب مذهبین در آن متفقند، غایت آن که اصحاب شافعی اهتمام به‌تفاصیل ذکر آن نموده‌اند و حنفیان در آن خلاف ندارند، ازکتب شافعیه تفصیل می کنیم. و باید دانست که بسیاری از ابواب هست که اهل مذهب حوالت به‌کتب اصحاب مذهبی دیگر می کنند بنابر اتفاق اصول، همچنانچه شافعیه در باب الفاظ کفر گفته‌اند که علماء حنفیه اهتمام تمام در ضبط آن الفاظ نموده‌اند و در اکثر با اصول ما متفق است، پس حوالت با کتاب ایشان می کنیم، از آنجا طلب نمایند. پس معلوم شد که هرگاه که در اصول

اتفاق افتاد، فروع مستنبطه از کتب مذهبی به کتب مذهبی دیگر حوالت می‌توان کرد واللّه‌اعلم.

فصل پنجم، در بیان معروفات معروفه که محتسب باید که بدان امر کند.

تاکید بیشتر در امربمعروف است

بدان ایّدك‌اللّه تعالی که علما گفته‌اند باید که محتسب را اهتمام به امر معروفات بیشتر از نهی منکَرات باشد، زیرا که معروفات به‌مثابهٔ نور است و منکَرات به‌مثابهٔ ظلمت است، چون نور افروخته شد ظلمت فانی گشت. چنانچه حق تعالی می‌فرماید: وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشاءِ والمنکَر[1] و نیز در امر۔ معروفات حاجت به‌اثارهٔ قوّت غضبی که موجب دخول حظوظ نفس می‌گردد در عبادات ندارد. و باید دانست که معروفات بسیار است. فاما معروفات مشهوره که اصول اعمال مسلمانان است چند نوع است:

نوع اول آنچه متعلق به‌حق‌اللّه است و آن دوقسم است:

امربمعروفی که متعلق حق خداست

اول آنچه تمامی مردمان بدان مأمورند همچو اقامت جمعه در جائی که شروط آن موجود باشد. پس اگر ایشان عددی باشند که مذهب ایشان آن باشد که جمعه بدان عدد منعقد می‌گردد و مذهب محتسب آن باشد که منعقد نمی‌گردد، ایشان را امر نکند به‌چیزی که ایشان آن را جایز نمی‌دانند، و نهی نکند از چیزی که ایشان آن را فرض می‌دانند. و اما نماز عید واجب است بر او که امر کند مردمان را به‌حضور آن، خواه که اعتقاد ایشان و محتسب وجوب آن باشد یا بودن آن سنت. امام رافعی رحمه‌اللّه گفته که امر به‌نماز عید واجب است یا جایز، در آن دو وجه است. و هیچ یک از وجهَیْن را تصحیح نکرده. و امام نووی رحمه‌الله در «روضه» گفته اصح وجوب امر است بدان، و اگر چه گوئیم که آن سنت است زیرا که امر به‌معروف امر به طاعت است، خصوصاً آنچه شعار ظاهر باشد. واسنوی صاحب «مهمات» بر امام نووی اعتراض کرده و گفته فتوی بر آن است که امر بدان مستحب است. این است مذهب شافعی رحمه‌اللّه. اما در مذهب حنفی امر

(۱) سورهٔ العنکبوت: آیهٔ ۴۵.

بدان واجب است بلاخلاف، بنا بر آنکه اصح در مذهب ایشان وجوب صلات عید است و آن قول ابوحنیفه است رحمه‌الله و فتوی بر آن است والله‌اعلم.

دوم آن است که مأمورند بدان آحاد بدان معنی که آن معروف را می‌توانند که بدان اقدام نمایند بی‌جماعت، لیکن جماعت در آن مسنون است. همچو جماعات اوقات پنجگانه که حضور جماعت فرض نیست، بنا بر آن که نماز جماعت سنت مؤکده است. اما ترک او بالکلیه و اسقاط جماعات موجب ترک شعار است. در کتاب «محیط» گفته جماعت سنت است و جایز نیست کسی را تأخّر[1] از او الاّ به‌عذری، زیرا که از اعلام دین است. پس اقامت او هُدیٰ باشد و ترک او ضلالت، مگر آن که او را عذری باشد، زیرا که عذر را اثری است در اسقاط فرایض، پس در اسقاط سنن به‌طریق اولی. و اهل بلده اگر اجتماع کنند بر ترک جماعت ایشان را ضرب کنند و مقاتله با ایشان بنمایند. این است سخن «محیط».

و از اینجا معلوم شد که محتسب باید که مردم را امر کند به‌حضور جماعت، و این امر برو واجب است. زیرا که امر به‌طاعت است و اقامت شعار، و اقامت شعار هُدی است، پس از جنس معروفات باشد و محتسب را امر باید کرد بدان، والله اعلم. و در «انوار» گوید اگر کسی نماز را از وقت تأخیر کند و گوید فراموش کردم، محتسب باید که او را تحریض کند بر مراقبت وقت و اگر کسی تأخیر کند نماز را تا آخر وقت متعرض نگردد او را. والله اعلم.

نوع دوم آنچه متعلق به‌حقوق آدمیان است و آن دوقسم است:

امربمعروفی که متعلق حق مردم است

اول آنچه عام است، همچو شهری که شِرْب او معطل شود بدان وجه که آب افتد[2] و ممر او باطل گردد. و همچو سور مملکت که منهدم شود و یا جامع شهر ویران گردد یا راههای آینده و رونده خراب گردد و مردم بدانها محتاج باشند پس اگر در بیت‌المال مالی باشد مردمان را بدان امر نکنند، و اگر نباشد مردمان را امر کنند از مالداران که آن را عمارت کنند و رعایت نمایند. یا بگوید محتسب

(۱) م. تخلف.
(۲) در حاشیهٔ م به‌جای «افتد» نسخه بدل داده: «مسدود شود».

که هر یک آنچه بدو آسان باشد و خاطر او بدان خوش باشد بیرون آورد، و آن را بدان وجوه عمارت کنند.

دوم آن که متعلق به‌حق آدمی خاص باشد همچنانچه کسی را به کسی چیزی می‌باید داد، و مالدارست و منکر نیست که احتیاج به‌رفع قاضی باشد، محتسب او را امر کند که ادا کن، گاهی که صاحب حق از محتسب طلب کند. لیکن محتسب را نمی‌رسد که او را بزند و حبس کند زیرا که آن حقِ قاضی و سلطان است.

نوع سیوم حقوق مشترک است همچو امر کردن اولیا با نکاح زنانی که ایشان را کُفْوْ پیدا شود، و الزام کردن زنان که عِدّه بدارند، و خداوندانِ غلامان را فرماید محتسب که حقوق غلامان ادا کنند، و خداوندانِ بهایم را فرماید که تعهد ایشان کنند و علیفِ لایق دهند، بارهائی نکنند ایشان را که طاقت نیاورند.

این است معروفاتِ مشهوره که انواع آن مذکور شد و افراد آن به‌تتبع محتسب را معلوم می‌گردد. باید که هر چه در شرع معروف و پسندیده است ازین انواع، محتسب بدان امر کند تا از عهدهٔ قسم اول از احتساب که امر معروف است بیرون آمده باشد. واللّه اعلم.

فصل ششم، در بیان مُنکَرات مألوفه که بر محتسب نهی آن واجب است.

منکرات مربوط به‌حق‌الله

بدان ایّدك اللّه تعالی که منکرات انواع است:

نوع اول آنچه متعلق بحق‌اللّه است. از آن جمله تغییر هیأت عبادت همچو جَهْرْ در صلات سِرّیّ و عکس آن، و زیادت در اذان، و تصدی از برای تدریس و وعظ کسی را که اهل آن نباشد. پس باید که محتسب نهی کند از اینها، و آن را که صلاحیت درس و وعظ نباشد نگذارد که درس و وعظ گویند. و همچنین انکار کند بر ائمهٔ مساجد عامه که نماز را دراز گزارند به‌واسطهٔ تطویل قراءت، و انکار کند بر قاضیان گاهی که خصوم را محجوب گذارند و تقصیر کنند در نظر و خصومات. و باید دانست که منکرات که مألوف است در اماکن بسیار است و ما حقوق

متعلقه به‌آدمی را در عبادات و غیر آن برحسب اماکن تفصیل کنیم تا آسان باشد محتسب را نهی از آن ان‌شاءالله تعالی.

موارد اشتراک حق‌الله و حق‌النّاس

نوع دوم آنچه متعلق به‌حقوق‌الله و حقوق‌الناس است برحسب اماکن: اما منکرات مساجد همچو نماز نادرست گزاردن، پس اگر محتسب کسی را بیند که نماز را تمام نمی‌گزارد او را نهی کند، و همچنین نهی کند کسی را که قرآن به‌لحن خوانَد و او را تلقین کند که چگونه خواند تا صحیح باشد. و آن کسی که در قراءت قرآن لحن بسیار می کند اگر قادر است بر تعلّم باید که امتناع نماید از قراءت، پس اگر پیش از تعلّم بخواند عاصی گردد. و اگر زبان او مطاوعت او نمی کند، پس اگر اکثر آنچه می‌خواند لحن است، باید که ترک کند و مشغول به‌تعلم فاتحةالکتاب گردد، و تصحیح آن نماید. و اگر اکثر قراءت او صحیح باشد و قادر بر تسویه نباشد باکی نیست اگر قراءت کند، و لیکن آواز را خَفْض کند یعنی برندارد تا غیر او نشنود.

و همچنین باید که محتسبان نهی کنند مؤذّنان را از بسیار درازکشیدن مدّها، و منحرف شدن ازصوبِ قبله به‌تمامیِ سینه در وقت اذان که حَیْعَلتین گوید. و همچنین نهی کند از آن که مؤذنان منفرد شوند به‌اذان بی‌آنکه توقف نمایند تا دیگری تمام کند. این مجموع منکَرات است که محتسب را تعریف باید کرد. و اگر از معرفت صادر شود نهی باید کرد. و اگر خطیب جامهٔ سیاه پوشد که غالب باشد بر آن ابریشم، یا شمشیری گیرد که به‌طلا آرایش کرده باشند، او فاسق گردد و انکار برو واجب باشد. و مجّردِ سیاه پوشیدن مکروه نیست، لیکن مستحب نیست. و آن کسی که گفت که بدعت است مراد او آن است که در صدر اول نبوده، اما چون نهی از آن وارد نشده سزاوار نیست که او را بدعت و مکروه شمارند و لیکن ترک آن احبّ است.

منع واعظ و قصه‌خوان

و واجب است منع واعظ مُبْتَدِع و قصه خوانِ کاذب در اخبار، و جایز نیست حضورِ مجلسِ ایشان الاّ از برایِ منع. و هرگاه که کلام واعظ مایل به‌رجا باشد و مردمان را بر معاصی جری سازد و تکیه بر عفو کنند و خوف ایشان کم گردد،

واجب باشد منع آن واعظ. بلکه اگر خوف غالب باشد بر رجا آن لایق‌تر و نکوتر است. و اگر واعظ جوانی باشد آراستهٔ بسیار شعر، و حرکات و اشارات کند، و در مجلس وعظ او زنان حاضرگردند، واجب است منع او، زیراکه فساد او اکثر از صلاح اوست. بلکه سزاوار آن است که مسلّم ندارند وعظ را الاّ از برای کسی که ظاهرِ او ورع باشد، و هیئت او سکینه و وقار و در زیّ صلحا باشد. و الاّ مضرت او در دین بیش از منفعت او است.

واعظان جلوه‌گر

جدائی زن و مرد در مجالس

و واجب است که میان زنان و مردان در مجلس وعظ حایلی سازند که مانع نظر باشد، زیرا که مظنهٔ فساد است. و واجب است منعِ زنانِ جوان از حضور مساجد از برای نماز و از برای مجالس وعظ اگر خوف فتنه باشد.

و در کتاب «محیط» آورده که امام ابویوسف رحمه‌اللّه گفت: سؤال کردم از ابوحنیفه رحمه‌اللّه که زنان را رخصت هست که در مساجد حاضر شوند؟ گفت: زن پیر از برای نماز خفتن و صبح حاضر شود و از برای غیر آن دونماز بیرون نیاید. و زن جوان اصلاً بیرون نیاید. و امام ابویوسف رحمه‌اللّه گفته که در تمام نمازها زن پیر بیرون آید. این است سخن «محیط» واللّه‌اعلم.

منکرات در مسجد

و در «انوارشافعیه» گفته: از منکرات مساجد، حلقه‌هاست که روز جمعه می‌گیرند از برای فروختنِ دواها و طعامها و تعویذات، و برخاستن گدایان و شعرها خواندن، و این امور نزد بعضی حرام است زیراکه دروغ و تلبیس است. و آنها که تعویذها می‌سازند می‌خواهند که تلبیس کنند بر عوام و مردم رستاق، اینها همه در مسجد حرام است؛ و بر محتسب واجب است نهی آن. بلکه هر بیعی که در او دروغ و تلبیس و پوشانیدن عیب باشد بر مشتری، حرام است. و بعضی از کارهاست که در بیرون مسجد مباح است همچو خیاطت و بیع ادویه وکتب و اطعمه، اگر جای بر نمازگزاران تنگ نگردانند و موجب تشویش نمازگزاران نگردد، و در ایام نادره و اوقات اندک واقع شود حرام نیست. و درکتاب «قنیه» از قاضی عبدالجبار و شهاب امامی روایت کرده که ایشان گفته‌اند: بیع و دوختن نعل و انشاد شعر اگر تمامی مسجد را مشغول نمی‌گرداند مکروه نیست.

و آنچه تمامی مسجد را مشغول می‌گرداند یا غالب می‌شود مکروه است. و هم در «قنیه» از ابوحامد روایت می‌کند که درس در مسجد جایز است، و اگر چه در او نمد یا بوریایی باشد که جهتْ مسجد مُسَبَّل ساخته باشند. و غیر او همچنین گفته‌اند. این است نقل «قنیه». و در «انوار» گفته که اگر دکّانی در مسجد بنا کنند از جهت خرید و فروخت حرام است و بر محتسب واجب که او را منع کند، زیرا که بعضی مباحات است که بر شرط قلت مباح است، گاهیٰ که بسیار شد گناه صغیره گشت. همچنان بعضی ازگناهان هست که صغیره است به‌شرط عدم اصرار.

منکرات در بازار

اما منکرات بازارها، باید دانست که معتاد است در بازارها دروغ گفتن در بیع، و اخفاء عیب، و ترک ایجاب و قبول، و فروختن ملاهی و صورتها در عید به‌صبیان، و فروختن ظرفهائی که از طلا و نقره ساخته باشند، و فروختن ابریشمینه که غیر مرد آن را سزاوار نباشد همچو بغل بند ابریشمینه، و اینها همه منکَرات است که محتسب را منع آن باید کرد.

منکرات کوچه و خیابان

اما منکرات شارعها، همچو نهادن ستونهای دکانها و خانه‌ها و تخت دکانی بر راهها، و نشانیدن درختها بر سر راهها، و اخراج مَخْرَجها و روشنها و اجنحه و نهادن چوبها و بارها و طعامها، اگر اینها مؤدّی به‌تنگ ساختن راه می‌گردد و مضرت به‌آینده و رونده می‌رساند ممنوع است؛ و بر محتسب واجب است که منع کند. و همچنین اولاغان بر سرراهها بستن و راندن آن با خارو هیزم به‌حیثیتی که جامه‌های مردم بدرد، و خاشاکهای خانه‌ها بر سر راهها ریختن، و آب پاشیدن به‌مرتبه‌ای که اندیشهٔ آن باشد که کسی از آن بلغزد، و آب‌ناودانها رها کردن در راههای تنگ، و بازگذاشتن برف و آب ایستادهٔ جمع شده در راه، این مجموع منکَرات بازارهاست. و بر محتسب واجب است که منع کند. و اگر بر در خانهٔ کسی سگ گزنده باشد، واجب است منع او. و اگر محتسب مردی را بیند که در راه خالی با زنی ایستاده، نه در راهی که مردم بگذرند، به‌آن مرد بگوید که اگر مَحْرَمِ تست این زن، او را نگاه‌دار از ریبه. و انکار نمی‌رسد محتسب را در حقوق خاصهٔ آدمیان همچو ظلم همسایه بر همسایه مگر آن که ازو طلب کنند.

منکرات حمام

اما منکرات حمامها، همچو صورتها که بر در حمام باشد، و کشفِ عورت و نظر در او، و کشف دلاّک از عورتِ آن کس که او را خدمت می کند، و دست بردن به‌عورت از برای چرک گرفتن بی کیسه، و دست در شیب ازار او در بردن، و به رو افتادن پیش دلاك، این همه حرام است، الاّ افتادن به رو پیش دلاك که آن مکروه است. و جایز نیست دست فرو بردن در ظرفهای نجس در آبهای اندک، و غسل ازار و طاسِ نجس در حوض که آب او اندک باشد. و اگر در حمام سنگ نرم باشد که مردم بر آن لغزند چون غافل گردند، واجب است محتسب را که آن را بر کَنَد. و بازگذاشتن سدر و صابون که مردمان را لغزاند بر زمینِ حمام مُنکَر است، و منع این منکَرات برمحتسب واجب است. واللّه‌اعلم.

منکرات مهمانیها

اما منکرات ضیافت همچو فرش حریر نسبت با شافعی، و مجمرهٔ طلا و نقره، و استعمال گلاب ازظرفهای طلا و نقره، و پرده‌های صورتگری، وشنیدن اوتار و زنان که غنا گویند، و جمع شدن زنان بر بامها از برای نظر کردن به‌مردان[1]، این همه حرام است و منع او واجب است. وگاهی که طعام حرام باشد، یا موضع ضیافت مغصوب باشد، منکَر اشدّ و اغلظ است. و اگر آنجا کسی باشد که جامهٔ حریر پوشیده باشد یا انگشتری طلا در دست کرده باشد پس او فاسق است، با او نشستن جایز نیست الا به‌ضرورت. و اگر در ضیافت مبتدعی باشد که در بدعت خود سخن گوید، جایز است حاضرشدن کسی را که قادرباشد به ردّ بر او، و اگر[2] سخن نگوید، جایز است حاضر شدن به‌اظهار کراهت. و اگر آنجا کسی باشد که مردمان را خنداند به‌سخنان مضحک از جنس فحش و دروغ جایز نیست حاضر شدن. و اگر خنداند نه به‌فحش و دروغ، جایز است اگر اندک باشد. و اگر آن را عادت گرفته باشد جایز نیست. و نیست از جملهٔ منکَرات این سخن که گوید امروز ترا صد بار طلب کردم و هزاربار این سخن گفتم و آنچه مانند این باشد. و اسراف در طعام و بنا و صرف مال به‌مطرب و نایحه منکَر است، و واجب است منع از آن.

---

(۱) م. اضافه دارد: اگر در میان مردان جوانی باشد که خوف فتنه باشد.
(۲) م. اضافه دارد: و اگر قادر به‌رد او نباشد حاضر شدن جایز نیست و اگر مبتدع.

واللّٰه‌اعلم.

این است منکرات مواضع و احوال که این اصول مألوفه یاد کردیم تا غنیه باشد ارباب احتساب را. اکنون بیان نمائیم که محتسب در کجا باید که به‌علم عمل کند و در کجا به‌ظن عمل کند و مسائل متعلقه بدان، و باللّٰه‌التوفیق.

ملاك در تشخیص منکر و معروف

فصل هفتم، در بیان عمل کردن محتسب به‌علم و ظن و اماره و آنچه متلعق است بدین. بدان ایّدك‌الله تعالی که محتسب باید که عالم باشد بدانچه امرمی کند بدان یا نهی می‌نماید از آن چنانچه سابقاً گذشت و این مختلف است؛ پس اگر چیزی که در آن امرو نهی می کند از واجبات ظاهره و محرمات مشهوره است همچو نماز و روزه و زنا و خمر، پس همه کس در علم او شریکند. و آنچه از دقایق اقوال و افعال باشد، یا متعلق به‌اجتهاد باشد، عوام را در آنجا هیچ مدخلی نیست. بلکه آن مفوّض به‌علماست، یا کسی که اعلام کنند او را علما، و علما نیز انکار بر چیزی توانند کرد که اجماع کرده باشند بر انکار آن، و اما مختلف‌فیه، پس انکار در آن جایز نیست الاّ بر کسی که معتقد تحریم او باشد، که انکار کند بر کسی که معتقد تحریم او باشد. همچو شافعی که انکار کند بر شافعی شرب نبیذ و وطی در نکاح بلاولی، چنانچه گذشت. و مستحب است خروج از خلاف گاهی که لازم نیاید اخلال به‌سنّت ثابته یا وقوع در خلافی دیگر.

مراتب نهی‌از منکر

و مراتب نهی آن است که تغییر به‌دست کند، و اگر نتواند به‌زبان، و اگر نتواند به‌دل. و کافی نیست وعظ آن کسی را که ممکن باشد او را زایل گردانیدن منکَر به‌دست، و همچنین کافی نیست در احتساب، منکِر شدن به‌دل کسی را که قادر باشد بر نهی به‌زبان؛ و رفق باید کرد با جاهل و با ظالمی که از شرّ او ترسند.

اقدام محتسب در صورت وجود قرائن

این است بیان حال منکَری که معلوم باشد. و اما منکَری که مظنون باشد، علما گفته‌اند که سنت است محتسب را که بحث و تجسس نماید، و به‌خانه‌ها در رود به‌غلبهٔ ظن، پس اگر بر ظنّ او غالب باشد که قومی منکَر را پوشیده

داشته‌اند و این غلبهٔ ظن به‌آثارو امارات باشد، پس اگر آن منکر از آن جمله باشد که تدارکِ او فوت گردد—مثل آنکه مردی ثقه او را اخبار کرد که مردی کسی را برده که بکشد، یا زنی را برده که با او زنا کند—جایز است او را تجسس و اقدام بر کشف. و اگر فوت نگردد، جایز نیست. و اگر محتسب بر نفس خود یا غیر خود ترسد مفسده ای را که اعظم از مفسدهٔ منکَر باشد که واقع شده، آن واجب ساقط می‌گردد. و همچنین گفته در «انوار» و نیز گفته که امام ابوالحسن‌اقضی‌القضاة ماوردی در «احکام‌سلطانی» گفته: اگر ظن برد محتسب به‌کسی که او غسل جنابت نمی‌کند یا نماز نمی‌گزارد یا روزه نمی‌گیرد، او را مؤاخذه نماید به‌تهمت. و اگر بیند او را که می‌خورد طعامی در ماه رمضان، او را ادب نکند تا از او سؤال کند که چرا روزه می‌خوری؟ اگر عذری یاد کند همچو مرضی یا سفری و احتمال داشته باشد، متعرض او نشود. و او را امر کند که پوشیده خورد، همچنانچه اگر عذر او داند. و اگر کسی را بیند که از مردم گدائی می‌کند و داند که او غنی است به‌مال یا عمل، منع کند او را و ادب نماید. و اگر بر او آثار غنا بیند او را تعلیم کند تحریم گدائی (با وجود غنا، و منع نکند. و اگر او را قوی و جلد بیند منع کند[1].)

روزه‌خواری در رمضان

گدائی

کم‌فروشی

و نیز محتسب منع کند از تطفیف در کیل و میزان و ذراع، و اگر در آن شک داشته‌باشد او را می‌رسد که اختبار کند و عیار مقرر سازد. و اگر بر عیار مهر کند احتیاط در آن بیشتر باشد.

محتسب باید که منع طبیب نااهل کند. و اگر کسی طبیبی کند و او را علم باشد و طریق پسندیده، او را مقرر دارد والاّ منع کند او را. و اهل ذمه را غیار دوزد، و نگذارد که اهل ذمه منکَرات و عقاید خود را که در باب عیسیٰ و عُزَیْر دارند اظهار کنند. و انکار کند بر کسی که نماز را چندان دراز کشد که ضعیفان عاجز شوند از آن در قیامِ. و انکار کند بر خداوندان بهایم اگر در حق ایشان تقصیر کنند. و انکار کند بر ارباب کشتیها که بار بسیار در آن نهند و خوف

(۱) م. این عبارت را ندارد.

غرق باشد. و همچنین وقتی که کشتی را روان سازند و بادهای سخت وزد و خوف غرق شدن کشتی باشد. و اگر کسی در راهی عام بنائی کند، او را منع نماید اگر چه راه گشاده باشد. و امر کند ایشان را از فرود آوردن بنا اگر بنا بر شارع کرده باشند، و اگر چه آن بنا مسجد باشد. و منع کند از نقل مردگان از قبری به‌قبری، در جائی که جایز نباشد، و از مملکتی به‌مملکتی. و منع کند از آن که مردان ریش را رنگ کنند بەسیاهی، مگر از جهت جهاد. و منع کند از آرایش کردن مردان جهت آن که خود را به‌زنانِ بیگانه نمایند. و همچنین منع کند از آن که کاهنی و رمالی کنند، و بر آن ادب کند. و اگر چیزی ستده باشند بر آن، ستاننده و دهنده را ادب نماید. این است سخن اقضی‌القضاة ماوردی.

و چون احکام و آداب محتسبان و طریق نصب ایشان به‌احتساب و مسائل متعلقه بدان بحمدالله مسطور شد، وآنچه اتفاق مذهبین در آن بوده یاد کرده شد، و آنچه خلافی بود اشارت به‌محل خلاف نموده شد، اکنون لابد است که احکام نصب کردنِ داروغگانِ ممالك و تعیین عسسان و نصب والیانِ مَظالم و تعیین حافظان ثغور بنمائیم، ان‌شاءالله تعالی و به‌التوفیق.

باب چهارم

در بیان نصب کردن سلطان داروغگان را در ممالک و تعیین عسسان و نصب والیان مظالم و تعیین حافظان ثغور.

و این باب مشتمل بر چهارفصل است.

مامورین اجرائی و انتظامی

فصل اول در بیان نصب کردن سلطان والیان و داروغگان را در ممالک و احکام ایشان. بدان ایّدك الله تعالی که سلطان را لازم است که سیاست اهل مملکت خود نماید و احکام عدل و شرع در میان ایشان جاری گرداند. پس براین تقدیر در ممالکی که در تحت فرمان او باشد لابد باشد که محافظت اهل آن نماید و اجرای احکام کند. و چون او را میسر نیست که به‌نفس خود حفظ تمام ممالکی نماید که دردست اوست، لابد باشد او را از نصب امرا و والیان در ممالک، و آن والیان را در زبان فارسی داروغگان گویند. و حضرت پیغامبرصلی الله علیه‌وسلم بعد از فتح ممالک عرب امیران را نصب فرمود، و عادت آن حضرت بوده که چون قبیله‌ای از قبائل عرب به‌اسلام درمی‌آمده‌اند کسی را به‌امارت در میان ایشان نصب می‌فرموده که امامت نماز می کرده، و ایشان را به‌جهاد می‌برده؛ چه در عرب قبل از بعثت آن حضرت صلی الله علیه‌وسلم امارت نبوده و عرب معنی امیر و پادشاه نمی‌دانسته‌اند و حکم کسی را طاعت نمی کرده‌اند. و در هر قومی سادات و مهتران ایشان در وقت خلاف میان ایشان حکم می کرده‌اند.

در حدیث آمده که آن حضرت صلی الله علیه‌وسلم فرمود: مَنْ ماتَ و کمْ-

اطاعت اولیای حکومت

يَعْرِفْ امامَ زمانِهِ ماتَ مَيتةً جاهلّيةً یعنی هر کس که بمیرد و نشناسد امام زمان خود را مرده بر طریق اهل جاهلیت. علما گفته‌اند: مراد حدیث آن است که هر کس که طاعت امام و امرای او نمی کند مردن او بر طریق مردنِ زمان کفر است که اهل زمانِ کفر طاعت سلاطین و امرا نمی کرده‌اند. و از این جهت است که آن حضرت صلی اللّه علیه وسلم مبالغات بسیار فرموده در آن که طاعت امرا کنند و اگر چه آن امیر نه مرد اصیل یا سیّد قوم باشد. چنانچه در حدیث آمده: اِسْمَعوا و اَطیعوُا ولَوْ اُمِرَّ علیکُم عبدٌ حَبَشّیٌ یعنی بپذیرید و اطاعت کنید و اگر چه امیر سازند بر شما بنده‌ای حبشی را. و در حدیث دیگر فرموده: مَنْ اطاعَ امیری فَقَدْ اطاعَنی وَ مَنْ اَطاعنی فَقَدْ اطاعَ اللّهَ وَ مَنْ عَصیٰ اَمیری فَقَدْ عَصانی وَمَنْ عَصانی فَقَدْ عصی اللّه یعنی آن کس که اطاعتِ امیرِ من کرد اطاعت من کرده، و هر کس اطاعت من کرد اطاعت خدا کرده، و آن کسی که عصیان امیر من کرد عصیان من کرده، و آن کسی که عصیان من کرد عصیان خدا کرده. و احادیث در باب فضایل اطاعتِ امرا بسیار است و این جمله بواسطهٔ آن است که عرب اطاعت امرا را نمی‌دانسته‌اند، و آن حضرت ایشان را بدان ترغیب می‌فرموده.

امیران منصوب از طرف پیغامبر

آن حضرت صلی اللّه علیه وسلم و خلفای راشدین رضوان اللّه علیهم اجمعین امرا در ممالک نصب فرموده‌اند، اما امرای حضرت پیغمبر صلی اللّه علیه وسلم؛ در مکّه عَتّاب بن اَسید را که جوانی فقیه بود و از سادات بنی امیّه بود به‌امارت نصب فرموده، و در طائف عروة ابن مسعود ثقفی رضی اللّه عنه، و در بحرین العَلاء بن ـ حَضْرَمی و در یمن چند امیر نصب فرمود، زیرا که یمن چند ناحیه است و آن را مَخالیف یمن گویند، در یک مِخلاف ابوموسی اشعری را و در دیگری وایل بن حُجْرِ کِندی را و در دیگری فیروز دَیْلمی را و در دیگری مَعاذ بن جَبَل را به‌امارت تعیین فرمود. این ممالک است که در زمان آن حضرت فتح شده و در هر قبیله‌ای از قبائل عرب امرا را نصب فرمود. و چون خود از مدینه به‌غزا یا حج رفتی، امیری را در مدینه نصب فرمودی که امامت نماز کردی، و اقامت احکام که والی نماید کردی و این سنتِ نصبِ امرا در ممالک و نصبِ نایب در محلی که خود ساکن

می‌بوده‌اند هنگام غیبت، در میان خلفای راشدین مستمر شد.

امیران و فرمانداران ابوبکر

و امیرالمؤمنین ابوبکر صدّیق رضی‌اللّه‌عنه در ایام خلافت خود دوازده امیر را از صَنادید قُریش و انصار و دیگر قبایل جهت امارت بلاد تعیین کرد. اول خالدبن‌الولید را رضی‌اللّه‌عنه امارت حبش داد و بر تمامی امرای شام و عراق والی گردانید. دیگر یزیدبن‌ابی‌سفیان را بر دمشق امیر ساخت، و ابوعبیدهٔ جَرّاح را بر بَیْسان و قیساریّه از ولایت شام، و ثُمامةبن اُثال را بر یمامه بعد از قتل مسیلمهٔ کذّاب، و ابوعُبیدهٔ ثَقَفی را بر بعضی از بلاد عراق که فتح شده بود، و مُثَنّی‌بن حارثه را بر بعضی دیگر و امرای پیغمبر را صلی‌اللّه‌علیه‌وسلم بر ممالک مذکوره به‌حال خود بازگذاشت. و این مقدار بلاد در زمان او فتح شده و اینها امرای آن زمان بودند. و چون از مدینه به‌غزا بیرون رفتی، امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه یا غیر او را بر مدینه خلیفه ساختی.

عمر و تقسیم ارتش بر دوبخش

و اما امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه بعد از آن‌که فتح ممالک کرد، امرا و لشکر را دو قسم گردانید:

آن لشکری را که در مقابل قیصر روم می‌فرستاد و بزرگترین ایشان را حاکم شام ساخت و آن لشکر و امرا را شامیان می‌گفتند، و بزرگترین امرای ایشان امیر دمشق بود، و تمامی امرای شامات در طاعت او بودند، اگر چه عهد امارت از خلیفه می‌گرفتند. و چون فتحِ تمامیِ شامات شد و قیصر به‌روم رفت، ابوعبیده‌بن‌الجرّاح رضی‌اللّه‌عنه که از عَشَرهٔ مُبشَّره است از قِبَلِ خلیفه بزرگترِ امرای شام بود، و یزیدبن‌ابی‌سفیان که بزرگترین اولادِ ابوسفیان بوده بر دمشق امیر ساخت. و او حاکم بود از قِبَلِ عمر در مملکت و لشکر، ولی در تحت رایتِ ابوعبیده بود و امیرِ کلِ لشکر ابوعبیده بود. و چون در طاعون عَمَواس که در عهد عمر شده بود ابوعبیده وفات فرمود ــ و قبر مبارک او در ولایت بیسان است ــ و یزیدبن‌ابی‌سفیان در شام هم در آن طاعون وفات کرد، ابوسفیان پدر ایشان در مدینه بود، عمر رضی‌اللّه‌عنه تعزیت گفت ابوسفیان را بدان فرزند، و فرمود جای او را به‌فرزند دیگر تو دادم یعنی معاویه‌بن‌ابی‌سفیان، پس معاویه در دمشق به‌امارت بنشست. و

هر امیر از امرای ممالک شام که وفات می کرد امیرالمؤمنین عمر رضی اللّه عنه جای او را به‌معاویه می‌داد، زیرا که بسیار صاحب سیاست و تدبیر و شجاعت و علم و سخاوت و سیادت بود. و در بقیه ایام خلافت عمر حاکم علی‌الاطلاق در تمامی شامات معاویه بود، و با روم محاربات کرد و بسیاری از روم فتح کرد، و چندان بار در وسط ممالک روم درآمد، و ممالک را فتح کرد، و جنگهای مردانه کرد و اساس پادشاهانه پیدا کرد.

قسم دوم از لشکر اسلام در زمان عمر رضی اللّه عنه به‌طرف عراق درآمدند و اول ایشان در زمان عمر رضی اللّه عنه سعد ابن ابی‌وقّاص بود رضی اللّه عنه که در قادسیه با رستم فرخ زاد که از قِبَلِ یزدجرد آمده بود جنگ کرد و او را بکشت و مداین را فتح کرد. و امیر مداین که بر جای کسری بود از قِبَلِ عمر رضی اللّه عنه سعد بن ابی وقّاص بود، و عمر او را در آخر عزل کرد، و جای او را به‌عمّار بن یاسر داد، و دیگر به مغیرة ابن‌شعبه داد، و دیگر به ابی‌موسی داد.

و عمر کسی را امارت زیادت از یک‌سال ندادی در غالب. و فرمودی که چون امیر مملکت از عزل آمن شد، مملکت را ملک خود دانست و از طاعت احتمال معاندت پیدا کرد. و مفاسد بر آن مترتب می‌دانست. و در وقتی که امیرالمؤمنین عمر رضی اللّه عنه وفات می‌فرمود، وصیّت کرد که هر خلیفه‌ای که بعد از من به‌خلافت نشیند باید که امرا را تا مدت یک سال عزل نکند، مبادا موجب عدم طاعت خلیفه گردد. دیگر از امرای عمر رضی اللّه عنه عُتبة بن غَزوان بود که به‌بصره رفت و آنجا را فتح کرد و در آنجا وفات فرمود. و دیگر ابوموسی اشعری که از قِبَلِ او بر بصره امیر بود. و لشکر بصره فارس و اهواز را بگرفتند، و والیان آنجا با امیر بصره بودند زیرا که داخلِ لشکرِ بصره بودند. و والیان عراق و آذربایجان و خراسان و ماوراء‌النهر تابع لشکر کوفه بودند. و داروغگان ایشان را امیرالمؤمنین عمر رضی الله عنه نصب می‌فرمود و خراج هر مملکتی عطای لشکر آن مملکت بود، چنانچه در باب خراج ان‌شاء‌اللّه مذکور گردد. و امیر مصر در زمان عمر رضی اللّه عنه عمرو بن العاص بود.

سیاست عمر در امور امرا

امرای عثمان

و اما امرای زمان امیرالمؤمنین عثمان رضی‌الله‌عنه ؛ پس امیر بر کوفه که لشکر می‌فرستاد به‌اطراف خراسان و عراق و آذربایجان، ولید بن عُقبه بود. و عثمان رضی‌الله‌عنه در اکثر بلاد اسلام امرا را از قوم خود بنی‌امیّه معین گردانید، و ایشان مردمان به‌قوت و شهامت بودند. و در مصر اول عمربن العاص بود و عثمان او را عزل کرد و عبدالله بن سعد بن ابی سَرْحْ را امیر ساخت، و دیگر او را عزل کرد و محمد ابن ابی‌بکر را امیر ساخت. و شام به‌دست معاویه بود، و احنف بن قیس در خراسان، و عبدالرحمن در آذربایجان، و عبدالله بن عامر در فارس، و آخر به‌خراسان آمد.

فرمانداران علی (ع)

و اما در زمان امیرالمؤمنین علی رضی‌الله عنه ؛ چون آن حضرت به کوفه (تشریف[1]) فرمود، امارت مکّه را به‌فضل بن عباس داد، و بصره را به‌عثمان بن‌حنیف، و یمن را به‌عبیدالله ابن عباس، و بصره را به‌عبدالله بن عباس، و آذربایجان و فارس را به‌زیاد بن ابی‌سفیان، و خراسان را به‌عبدالله بن عامر داد.

این است ذکر امرای خلفای راشدین که در این مقام بعضی را یاد کردیم تا معلوم گردد که سنّتِ مستمره بود نصب خلفا امیران را در بلاد. و چون ایالت و سیاست ممالک بر سلطان فرض است، و اقامت او بدین مهم در جمیع اقطار دشوار بلکه متعذر، پس واجب باشد بر او که در هر قطری از اقطار بلاد اسلام حاکمی نصب نماید که آن حاکم نائب او باشد در اقامتِ سیاست و عدل، و تقویتِ ضعیف. همچنانچه بر او واجب است نصبِ قضات از جهتِ حفظِ قواعدِ شریعت. و اگر به‌نفس خود تصدی آن مهمات متعلقه به‌قاضی تواند نمود، اصلاً نصب قاضی بر او واجب نیست، زیرا که قاضی فی‌المعنی نایب اوست در الزامِ خصوم، چون الزام خصوم از مَنوب مُتَصوَّر باشد، چرا واجب باشد بر او نصب نایب ؟ و همچنین است حکم در احتساب و غیر او.

و از اینجا بیرون آمد که امرای بلاد نواب سلطانند در اجرای احکام عدل و سیاست. پس لایق باشد در امرا اوصافی که بدان حفظ حوزه توانند نمود چنانچه در

(۱) اضافه از م.

سلطان، و آن اوصاف هفت وصف است:

شرایط امارت

اول عدالت است. پس اگر جایری فاسقی را بربلده‌ای امیر سازد آن امارت نافذ باشد، لیکن سلطان رعایت حق نکرده باشد، بنابر آن حدیث که گذشت و مضمون آن که هر کس که والی سازد بر رعیت کسی را، و درمیان رعیت کسی باشد که از او اولی باشد، پس او خیانت خدا و رسول و مسلمانان کرده. و چون عادل موجود باشد و سلطان جایر را امارت دهد خیانت کرده باشد. و این مراد است از عدم رعایت حق. و اگر امیر که سلطان او را نصب کرده باشد عدل بوده باشد در وقت نصب، و بعد از آن فاسق و جایر گردد، اختلاف کرده‌اند فقها در نفاذِ امر او و انعزال او. در «عنوان الافتاء حنفیه» آورده که در «فتاوای اهل سمرقند» آمده که امیر سلطان در بلده‌ای که او را سلطان تجویز کرده باشد که نصب قضات کند، چون جایر باشد حکم او جایز نیست و حکم قضاتِ او جایز است. و در «منتقی» از امام ابویوسف رحمه‌الله روایت کرده که امیری که قضات را تقلید قضا تواند کرد قضای آن امیر جایز است اگر عدل باشد؛ اگر نه، جایز نیست. و بعضی گویند که فرق میان امیر جایر و میان قاضی جایر و امام ثابت است، و آن آنکه امام و امیر، امام و امیر می‌شوند اگر (چه)[1] فاسق باشند. و اگر عدل باشند و بعد از آن فاسق شوند از امامت و امارت بیرون نمی‌روند. و بعضی گفته‌اند که هردو برابرند یعنی امیر و قاضی، که به‌نفس جور و خیانت معزول می‌گردند. زیرا که هردو امینند در شرع، و امین هرگاه که خاین شد، امین باز نمی‌ماند. و بعضی گویند: قاضی منعزل می‌شود و امیر منعزل نمی‌شود. و بعضی گویند: قاضی و امیر منعزل نمی‌شوند و لیکن ایشان را معزول باید کرد. و علی رازی که صاحب ابی یوسف رحمه‌الله است فرق کرده میان قاضی و امیر و گفته: حاجت مسلمانان به‌بقای ولایتِ خلیفه بعد از فسق بیشتر است، و لهذا والیان و قاضیانِ خلیفه بعد از موت خلیفه معزول نمی‌گردند، و بعد ازموت قاضی نایبان او معزول می‌گردند. و شیخ الامام نجم‌الدین عمرنسفی رحمه‌الله گفته: اصل نزد اهل سنت و جماعت آن است که سلطانِ

دخالت امیر در قضا

آیا امیر و قاضی با جور و خیانت منعزل می‌شوند؟

---

(۱) اضافه از م.

جایر سلطان است الاّ در چیزی که جور کرده در آن، که آن چیز خارج است از ولایت او، و این تأویل قولِ ابی‌حنیفه است که او گفته: سلطان هرگاه که جور کرد معزول شد، یعنی فیما بَینَهُ و بینَ‌اللّه تعالی در رسیدنِ ثواب؛ و اما در آنچه میان او و مردمان است او همچنان سلطان است و او را ولایت است، الاّ در آن چیزی که جور کرده در آن، که حکم او در آنجا نافذ نیست. این است سخن صاحب «عنوان‌الافتا». و ازآنجا معلوم می‌گردد که سزاوار سلطان آن است که والی که بر مملکتی نصب کند عادل صالح نصب کند، زیرا که در نفاذ حکم جایرِ فاسق اختلاف فقهاست. و مفتیٰ به‌آن است که مستحق عزل می‌گردد. پس جایر در اول امر سزاوار آن نباشد که تفویض امارت بدو کنند.

دوم آنکه شجاع باشد تا حفظ حوزه به‌وجه لایق تواند.

سیوم آنکه صاحب شهامت باشد تا سایهٔ مهابت او بر مردم نشیند.

چهارم آنکه صاحب رأی و تدبیر باشد زیرا که حفظ حوزه به‌تدبیر محتاج است.

پنجم آن که سمیع باشد تا سخن مردم شنود.

و ششم آن که بصیر باشد تا فرق میان مردم تواند کرد.

هفتم آن که کافی باشد در تدبیر امور حرب و حفظ مملکت و فراخور ملک و لشکر تا حوزه از تطرق آفات مصون ماند. این است شرایط و اوصاف لایقه به‌امرا که ایشان را امارت دهند بر بلاد.

امارت عام

و در مقدمهٔ کتاب مذکور شد که امارت خاصّه هست و امارت عامّه هست، و احکام هر یک مذکور شد و آن که صاحب امارت عامه را نصب قضات می‌رسد. در کتاب «عنوان الافتای حنفیه» گفته که سلطان گاهی که امیر سازد غلامی را بربلده‌ای و امر کند او را به‌نصب قاضیان، جایز است تقلید قضا از او، زیرا که تقلیدی که آن غلام کرده به‌طریق نیابت از پادشاه بوده، پس نصب آن غلام حکم نصب سلطان دارد. و خصّاف در «ادب‌القاضی» گفته که اگر قومی از خوارج یا از اهل عدل غلبه کنند بر مملکتی یا مصری از امصار مسلمانان تا بغایتی که

امور ایشان نافذ گردد، پس قضات اهل عدل قضاتند برحال خود مادام که معزول نگرداند ایشان را باغی. وگاهی که معزول گرداند ایشان را باغی بیرون روند از قضا تـا بغایتی که اگر منهزم شود باغی بعد از آن نافذ نباشد قضای ایشان، مادام که تقلید نکند ایشان را سلطان عدل نوبت دیگر. زیرا که باغی سلطان شده به‌حکم قهر و غلبه، پس عزل کردن او قاضی را جایز باشد. این است سخن صاحب «عنوان الافتا» که از خصاف روایت کرده. و در «ادب‌القاضی» آورده که گاهی که امام کسی را قضای بلده‌ای دهد و از برای او کتاب عهد نویسد، ثابت می‌شود قضای او بی‌آنکه گواه گیرد بر آن کتاب. و نزد شافعی رحمه‌الله آن است که اگر بلده دور باشد، سزاوار است که سلطان دو کس را گواه گیرد و برایشان کتاب عهد بخواند، وگواهان با او بیرون روند و بدان گواهی دهند. و اگر بلده نزدیک باشد، شیخ ابواسحق فیروزآبادی گفته شهادت واجب است. و شیخ‌ـ اصطخری گفته واجب نیست، و به‌استفاضه و انتشار خبر ثابت می‌گردد. این است سخن «عنوان الافتا».

فرمان امارت

وگاهی که قضای قاضی احتیاج به کتابت عهد دارد، نصب امرا را هم کتابت عهد باید. پس سزاوار باشد پادشاه را که هرگاه که امیری را به‌امارت بلده‌ای یا مصری نصب کند، کتاب عهد از برای او نویسد. و اگر گواه گیرد اولی باشد. حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم چون کسی را امارت دادی جهت او کتاب عهد نوشتی. و همچنین اگر کسی را عامل صدقات ساختی، در آن کتاب عهد او را وصیت به‌تقوی و رعایت حقوق ضعفا نمودی، و به‌اهل آن بلده نوشتی که او را اطاعت کنند، و وصیّت رعیّت بدان والی نمودی. و براین سیرت خلفـای راشدین عمل نموده‌اند در نصب امرا بر ممالک.

و باید که سلطان در کتاب عهدنامه نویسد که او را اطاعت کنید الاّ در چیزی که معصیت خدا و رسول باشد، زیرا که آن حضرت و خلفا چنین می کرده‌اند.

بازرسی در کار امیران

و باید که سلطان بعد از نصب امیر در مصری یا بلده‌ای پیوسته از احوال او آگاه باشد، و اگر کسی از اهل آن مصر از او شکایت نماید، و بعد از آن که

نزد سلطان ظاهر گردد که شکایت او بحق است، امیر را احضار کند اگر میسر باشد احضار او، و اگر احضار او میسر نباشد، به‌واسطهٔ آن که خوف فتنه در آن مصر باشد در دور شدن امیر از آنجا، او را از آن امر به‌پیغام و کتابت منع کند، اگر ممتنع نگردد او را عزل کند و به‌دیگری تبدیل نماید.

و امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله‌عنه چون از عمّال او شکایت کردندی، فی‌الحال به‌احضار ایشان امر فرمودی، و اگر چه مسافت میان ایشان دور بودی. امام‌ـ عبدالرحمن بن جوزی رحمه‌الله در کتاب «منتظم فی تاریخ العالم» ذکر کرده که اهل کوفه از قبیلهٔ بنی‌اسد جماعتی به‌شکایت سعد بن ابی وقّاص رضی‌الله‌عنه به‌مدینه رفتند و نزد عمر رضی‌الله‌عنه از او شکایت کردند و گفتند او لشکر نمی‌فرستد به‌جنگ دشمن، و قسمتِ غنایم به‌سویت نمی کند، و عطا نمی‌دهد. و سعد بن ابی‌ـ وقاص از کبار صحابه بود و در شرف و بزرگی و سبق اسلام ممتاز، و پیش از عمر مسلمان شده بود، و جنگ با کسری یزدجرد کرده بود و عراق و مداین را فتح کرده، و بنای کوفه نموده، و دراین وقت که این جماعت به‌شکایت نزد عمر آمدند لشکرهای یزدجرد به‌عزم جنگ مسلمانان در نهاوند جمع شده بودند، و مهابت سعد بن ابی وقاص در خواطر ایشان استقرار تمام داشت. و سعد در تهیّهٔ لشکر بود در کوفه، چون مردمان کوفه پیش عمر از او شکایت کردند، عمر بدو کتابت نوشت و در آنجا فرمود: قَلَّ شاکِروکَ وکَثُرَ شاکوکَ یعنی کم شدند شکرگویندگان تو و بسیار شدند شکایت کنندگان تو، و مرا مانع نمی‌گردد ازباز‌ـ گردانیدن تو از کوفه آن که لشکرهای عجم از تو می‌ترسند و وقت جنگ با ایشان نزدیک شده، بدان که من امارت لشکر کوفه را به‌نُعمان بن مُقَرّن انصاری دادم، تو باید که فی‌الحال متوجه مدینه گردی، و جواب آنان گوئی که از تو شکایت کرده‌اند که از امارت کوفه معزولی. و او را باز طلبید به‌مدینه و با شاکیان از اهل کوفه او را مقابل ساخت. و ایشان گفتند تمامی اهل کوفه از او شکایت دارند. پس عمر رضی‌الله‌عنه محمد بن مَسلمه انصاری را همراه او به کوفه فرستاد که در مساجد کوفه اوقات نماز سعد را بگرداند، و در هر مسجد محله‌ای او را به‌اهل

عمر و شکایت از سعد وقاص

محله نماید، وگوید: امیرالمؤمنین می‌فرماید که شکایت که از او دارید بگوئید. و سعد همراه محمد بن مَسلمه باز به کوفه آمد. و در «صحیح بخاری» روایت کند که چون سعد به کوفه آمد هر روز وقتِ نمازِ ظهر، محمد بن مَسلمه او را به‌مسجد حیّی از احیاء عرب می‌برد، و مردم او را شکر می‌گفتند. یک روز او را به‌مسجد بنی اسد برد، چون نماز گزاردند آنچه سخن امیرالمؤمنین بود محمد بن مسلمه به‌مردم رسانید. پس مردی برخاست وگفت: اگر راست می‌پرسی او عطیه نمی‌داد و قسمت به‌سویه نمی‌کرد و لشکر نمی‌فرستاد. حضرت سعد بن ابی وقّاص رضی اللّه‌عنه مستجاب‌الدعوة بود. به‌دعای آن حضرت صلی اللّه علیه‌وسلم که در روز اُحُد از برای او فرمود: اللهم سَدِّدْ رَمْيَتَه وَاَجِبْ دَعْوَتَه یعنی ای خدا تیراندازی او را راست‌گردان، و دعای او را مستجاب‌ساز. و هرگز تیر سعد بن ابی‌وقاص خطا نکردی، و هر دعا که فرمودی مستجاب شدی. چون آن مرد او را همچنین تهمتی کرد، سعد رضی اللّه‌عنه فرمود: ای خدا اگر او دروغ می‌گوید او را کور ساز، و عمر او را درازگردان، در فسق و ضلالت او را هلاک گردان. راوی گوید: ما آن مرد را دیدیم که کور شده بود، بسیار پیرگشته و همچنان در راهها به‌زنان جمّاشی می‌کرد و آخر در چاهی افتاد که در خانه او بود، هلاک شد.

امیر باید برخود بیمناک باشد

این است روایت بخاری. و غرض آن که باید سلطان را معاش با امرای بلاد براین نسق باشد که امرا همیشه خایف از عزل و قهر او باشند، و دانند که به‌اندک شکایت که رعیت می‌کنند سلطان ایشان را عزل می‌کند. هر آینه چون چنین خایف و اندیشناک باشند بر رعایا ظلم نمی‌کنند، و مملکت از شر ایشان مصون می‌ماند، و سلطان بر تغییرات و تصرفات در آن مدینه مستقل الحکم است. و اگر امیر مدینه داند که سلطان شکایت رعایا را در باب او نمی‌شنود و بازخواست نمی‌کند، او مستقل‌الحکم گشت، و عنان تدابیر اهل آن مصر از دست سلطان بیرون رفت، و خداوند تعالی او را از اعمال آن امیر که نایب او است بازخواست می‌نماید. واللّه اعلم.

دیگر از اموری که سلطان را نسبت با امرای بلاد باید کرد یکی آن است

جلوگیری از سوءاستفاده‌های امیران

که پیوسته ایشان را از آن تحذیر نماید که تصرف در اموال مصالح کنند یا تکثیر در مال و اسباب نمایند. در کتاب «حلیة الاولیاء» حافظ ابونعیم اصفهانی رحمه‌الله تعالی آورده که عمربن الخطاب رضی‌الله‌عنه به‌ابی موسی اشعری که از قِبَلِ او حاکم عراق بود کتابت نوشت و در آنجا فرمود: ایّاکَ و اَنْ تَسْمَنَ فَاِنَّ حَتْفَ الشّاةِ فی‌سَمَنِهِ یعنی بپرهیز از آن که فربه گردی، پس بدرستی که هلاک گوسفند در فربهی اوست. مراد آن که به‌کثرت اموال و اسباب خود را فربه مساز که زمانه ترا در شهوات نفسانی هلاک گرداند، یا سبب عزل تو شود، همچنانچه گوسفند چون فربه شد قصّاب او را بکشتن حاضر گرداند و لاغر را تعَرض نمی‌رساند. و در معنی کتابت امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله‌عنه گفته شده:

گوسفندا چون هلاکت فربهیست   لاغرت بودن بهی اندر بهیست

این است مجمل آداب عمل سلطان با امرا بعد از نصب، و احکام و مسائل متعلقه بدان که مذکور شد. و چون سلطان را حفظ مملکت، همچنانچه در روز می‌باید کرد در شب هم می‌باید نمود، دراین فصل ان‌شاءالله احوال و احکام عسس یاد کنیم. و باللّه التوفیق.

معنی عسس در لغت

فصل دوم در بیان تعیین عسس و احکام او. در کتاب «نهایهٔ جزری» گفته: عسس اسمی است از عَسَّ یَعُسُّ اذا طافَ باللّیلِ یَحْرِسُ النّاس، همچو طلب که اسم کسی است که چیزی جوید، و می‌تواند بود که جمع حَرَس که جمع حارس است. و عسس کسی است که در شب طوف کند و حراست مردم نماید و کشف کند از اهل ریبه. و در حدیث عمر رضی‌الله‌عنه آمده که او عسسی می کرد شبها در مدینه و طواف به‌شب می‌نمود و حراست مردم می کرد. این است سخن صاحب «نهایه».

بدان ایَّدَكَ اللهُ تعالی که بر سلطان واجب است که حراست مردم نماید در شب و روز. پس اگر سلطان آمن باشد از دزدان و بد عملان و داند که در مملکت او در شبها فساد و ریبه نیست و اموال و اعراض مسلمانان مصون و

محفوظ است و امکان خلل ندارد، برین تقدیر واجب نیست که عسسی کند یا کسی را عسس سازد. و اگر از فساد مفسدان به‌شب آمن نباشد، بر او واجب است که عسسی کند همچنانچه امیرالمؤمنین عمربن الخطاب رضی‌اللّه‌عنه می‌فرموده در ایام خلافت خود.

قصهٔ عسسی عمر

در حکایت عسسی عمر رضی‌اللّه‌عنه روایت کرد در کتاب «منتظم ابن جوزی» رحمه‌اللّه آورده که اسْلَمْ غلام عمر رضی‌اللّه‌عنه روایت کرد که امیرالمؤمنین عمر را رضی‌اللّه‌عنه عادت آن بود که شبها در مدینه عسسی کردی و شرّ اهل فساد را از اسواق و بیوت مسلمانان دفع نمودی. شبی بیرون آمد از خانه و با من گفت: ای اسْلَم همراه من بیا که امشب با یک دگر عسسی کنیم. اسْلَم گفت: به‌اتفاق عمر بیرون آمدیم از خانه، پس گفت: ای اسلم در درون شهر احتیاط کردیم، هیچ خوفی از فسادی نیست، بیا تا از شهر بیرون رویم و حوالی شهر را احتیاط کنیم. چون از دروازهٔ مدینه بیرون آمدیم، از دور آتشی بنمود. گفت: ای اسْلَم بیا تا این آتش را ببینیم که درین وقت کیست که او را افروخته؟ چون پاره‌ای راه رفتیم و به‌آتش نزدیک شدیم، دیدیم که بر بالای آتش دیگی نهاده و عورتی ضعیفه پیش دیگ نشسته و آتش می‌افروزد و می‌گوید: خدایا عمر را جزا ده بدانچه با من کرده. عمر رضی‌اللّه‌عنه بسیار از خدای تعالی ترسان شد و گریه بر او افتاد، فریاد از نهاد او برآمد و گفت: ای ضعیفه عمر را چرا نفرین می کنی و او ترا نمی‌شناسد، و گناه او چیست؟ گفت: عمر شوهر مرا به‌غزا فرستاد و او کشته شد، و مرا از آن شوهر اطفال خرد است، و در قبیلهٔ ما قحط شد، و من این اطفال را برداشتم که پیش عمر آورم، و دیروقت رسیدم و به‌شهر در نتوانستم آمد و با اطفال دراین صحرا بی قوت در سرما بازماندم. عمر گفت: این دیگ چیست که بر آتش نهاده‌ای؟ گفت: طفلان گرسنه بودند و بخواب نمی‌رفتند ازگرسنگی، این دیگ را بر آتش نهادم و آب در آن کردم تا اطفال به‌امید طعام ترک گریه کنند و بخواب روند. و حالا طفلان گرسنه خواب کرده‌اند، و باد آتش را می‌میراند، و من بدین حال با اطفال مبتلا درمانده‌ام. اسْلَم گوید: عمر دست برسر زد و گفت:

ای وای عمر، اگر خدای تعالی او را بدین گناه فراگیرد. فی‌الحال گفت: ای اسلم روان شو تا به‌شهر رویم و از جهت اینها طعام آوریم، و خود روان شد و من در عقب او روان شدم، و به‌خانه خود در رفت و یک تا بار از آرد بیرون آورد و یک انبان چربی. چون بار بیرون آورد گفت: ای اسلم این لنگ[1] بار را بر پشت من نه. گفتم: یا امیرالمؤمنین من بردارم. گفت: ای اسلم من احقّم که این بار را بردارم زیرا که خداوند تعالی این بارِ خلافت برگردن من نهاده، و مرا از عهدهٔ آن بیرون می‌باید آمد. پس عمر آن را بر پشت خود گرفت و من همراه او بودم تا از مدینه بیرون آمد و آن بار را بدان ضعیفه رسانید. چون بار از پشت خود بیفکند، نزدیک دیگ آمد و پاره‌ای آرد در آن آب ریخت، و چربی در او انداخت، و باد سخت می‌آمد، اسلم گوید که سوگند به‌خدا که امیرالمؤمنین عمر را دیدم که محاسن سفید برخاک و خاکستر نهاده بود، و آتش را باد می‌دمید، چون طعام پخته شد عمر فرمود: ای ضعیفه فرزندان را بیدار کن، تا ازین طعام بنوشند. آن ضعیفه فرزندان را بیدار کرد، و امیرالمؤمنین به‌دست خود طعام را در ظرفی کرد، و اطفال از آن سیر خوردند، و آن ضعیفه هم طعام خورد، چون سیر شدند و فراغت یافتند. عمر فرمود: ای ضعیفه عمر را دعا کن که او را گناهی نیست که از حال شما آگاه نبود. این بار و چربی را تصرف کن در وجه قوت این اطفال، و چون بامداد شود نزد عمر رو که جهت تو و اطفال غازی رزقی از بیت‌المال مقرر گرداند. و چون آن زن راضی شد، و عمر را دعا کرد، اسلم گوید: عمر رضی‌اللّه‌عنه خدای تعالی را شکر گفت، و فرمود من ترسیدم که خداوند تعالی مرا به‌دعای این ضعیفه فراگیرد. و باز مراجعت به‌مدینه فرمود. این است نقل کتاب «منتظم» و محمد بن جریر طبری نیز در تاریخ این حکایت آورده.

و همچنین در همه زمانِ خلفا در مدینه عسسان بوده‌اند، و در ممالک حکام نصب عسس کرده‌اند، و سابقاً گذشت که حفظ صلاح شب و دفع فسادات واقعه در آن بر سلطان واجب است، و اگر بر آن اقدام ننماید آثم گردد. و در صدر اول که

(۱) م. این تای

آثار مهابت نبوت در خلفا موجود بوده، خود بدان امر اقدام می‌نموده‌اند، و امروز چون سلاطین را به‌خود میسر نیست که اقدام بدان نمایند، کسی را در آن امر نایب خود می‌سازند.

پس از اینجا معلوم گشت که عسس نایب سلطان است در حفظ مملکت از فساد در شب.

اوصاف عسس

اما اوصاف عسس:

اول باید که عدل باشد و از فسق مجتنب، زیرا که او از برای دفع فساد است و چون خود فاسق باشد، از فساد او آمن نتوان بود، فکیف که او دفع فساد کند.

دوم آنکه از اهل خبرت به‌مواقع فساد و مواضع ریبه باشد، تا او را بر دفع آن قدرت باشد.

سیوم آنکه با شهامت و سیاست باشد تا دزدان و مفسدان بر ضعف او اعتماد ننمایند و در فتنه و فساد افزایند.

چهارم آنکه شجاع و قوی دل باشد تا از هجوم مفسدان در شبها نترسد.

پنجم آنکه سمیع باشد تا صمم او را از سمع اصوات و فهم کلام مخاصمان در شبها محروم نسازد.

ششم آنکه بصیر باشد تا از فقدان آن حاسه او را عجز از تتبع احوال اهل فساد حاصل نگردد.

هفتم آن که بالغ و عاقل باشد چه طفل و مجنون اهل این کار نیستند.

این است اوصاف لایقه به‌عسس که سلطان در وقت تعیین باید که این اوصاف را در شخصی که می‌خواهد که او را عسس سازد موجود یابد، و چون اوصاف در او جمع شد دفع فساد شبها در مملکت به‌عهدهٔ او کند، و باید که سلطان او را به‌اعوان و انصار از قِبَلِ خود مدد فرماید، تا از عهدهٔ اهل فساد به‌اعانت سلطان بیرون تواند آمد، و عسس را باید که در هر محله از محلات بلده جمعی باشد که به‌محافظت آن کوی و محله اقدام نمایند، و چون اهل ریبه و فساد را یابند به‌سلطان یا حاکم رفع کنند، تا دفع فساد و شر ایشان بنماید.

موقعیّت عسس در مصر

و این فقیر در سنهٔست و ثمانین و ثمانمایة در دارالاسلام مصر معظمه با سلطان‌الملک‌الاشرف قایتبای ملک مصر رحمه‌اللّه علیه مصاحب بودم، و او در آن وقت مدت سی‌سال بود که در مصر پادشاه بود، و بغایت سیرت پسندیده داشت، و اکثر شبها بیدار بودی و به‌نماز و قراءت قرآن اشتغال داشت و چون نماز صبح گذاردی اول کسی که پیش او درآمدی عسس مصر بودی، و هیچ کس را پیش از او بار ندادی، تا عسس واقعات شب را با او حکایت کردی و هر شر و فسادی که در شب واقع شده بودی به‌عرض سلطان رسانیدی، و سلطان آن را به‌تدبیرات صائبه دفع کردی، و امضای احکام عسس کردی، و آنچه به‌والی مظالم رفع بایستی کرد، فرمودی و آنچه به‌قاضی بایستی رسانیدن فرمودی تا رسانند، چون مهمات عسس احتیاط کردی و دفع فسادات شب بنمودی به‌دیگر مهمات اشتغال نمودی. و سزاوار به‌سلطان آن است که همچنین عمل کند تا اهل فساد اهتمام سلطان را در دفع فساد بدانند، و ترک فساد کنند. این است احکام متعلقه به‌تعیین عسس.

اکنون بیان ولایت مظالم و اوصاف و شروط و اعمال والی مظالم بنمایم ان‌شاءاللّه تعالی و به‌التوفیق.

فصل سیوم، در بیان نصب سلطان والی مظالم را و تعریف او و شروط و اوصاف و اعمال او. بدان اید ک‌الله تعالی که اهمّ امورِ مسلمانان ردّ مظالم بندگان خداست. و حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم فرمود هرکس که او را مظلمه‌ای برگردن باشد از برادر خود، باید که از او نحلی جوید، پیش از آن‌که هیچ دیناری و درهمی نباشد که بدان بحلی توان جست. پس اگر این کس را عملی صالح باشد از او بستانند، و به‌صاحب مظلمه دهند، و اگر نباشد مظالم صاحب مَظْلمه را بردارند، و برآن کس نهند که مظلمهٔ او درگردن دارد. و دیگر اخبار صحاح وارد شده در تعظیم و تهویل امرِ مظلمه. و باید دانست که مظالم عباد به توبه طهارت از آن حاصل نمی‌آید، و غیرِ ردّ آن چارهٔ دیگر نیست. و از اینجاست که

علما بر آن رفته‌اند که ظلم کردن برحیوانات عجم بدتر است از ظلم کردن برآدمی. زیرا که ظلم کردن بر آدمی (را)[1] طریقی به‌ازالتِ مظلمه هست، و آن درخواستنِ مظلمه است از او و طلبِ بحلی کردن، و در حیوانات استحلال محال است، پس مظلمهٔ حیوان درگردن آدمی می‌ماند تاقیامت. و حق‌تعالی جهت آن حیوان بنده را بدان مظلمه مؤاخذت خواهد نمود، و جزا خواهد داد. چون این مقدمه معلوم شد، باید دانست که آدمیان تمامی به‌طبع خود بی‌آنکه کسی باشد که ایشان را از مظالم باز دارد، در ردِ مظلمه نمی کوشند. و آن کسی که استردادِ مظالم کند و حقوق به‌ارباب رساند سلطان است. و امام ابوالحسن ماوردی اقضی‌القضاة بصری رحمه‌الله درکتاب «احکام سلطانی» گفته: اگر آن کسی که مالک امورعامه است همچو خلیفه و سلطان، یا کسی که خلیفه و سلطان بدو تفویض مهمات نمایند، همچو امیرو وزیر تفویضی تواند که امر کند به‌ردّ مظالم، و آن را به‌صاحبان رساند، و به‌شرایط آن اقدام نمایند، حاجت نیست که جهتِ ولایتِ ردّ مظالم شخصی را تعیین کنند، همچنانچه خلفای راشدین بدان اقدام می‌نموده‌اند. و لهذا ایشان والی مظالم را نصب نکردند. و اگرکسی از ایشان بدان امر اقدام ننماید و از عهدهٔ واجبات و اعمال آن بیرون نیاید، لابد است از آن که کسی را نصب کند از جهت پرسش مظلمه‌ها. و آن کس که پادشاه او را تعیین کند جهت پرسش مظالم و استرداد آن از ظالم و رسانیدن به‌مظلوم او را در لسانِ شرع «والی مظالم» گویند. و بعد از این ان‌شاءالله تعالی مذکورگردد که فرق میان او و قاضی از ده وجه است. این است حاصل سخن صاحب «احکام سلطانی».

مظلمهٔ حیوان و انسان

و باید دانست که در زمان خلفای راشدین مظالم بسیار نبود، تا احتیاج به‌نصب والی آن باشد، و اگرکسی را طلب مظلمه بود، خلفا خود آن را می‌پرسیدند، و امر به‌ردّ مظلمه می‌فرمودند. و چون عهد خلفای راشدین منقرض شد و نوبت خلافت به‌بنی مروان رسید، مظالم بسیار شد، و مردمان تصرف در حقوق یکدیگر کردند، و مروانیان خود اکثر ظالم بودند، مظلمه‌ها اندوختند. و

ولایت مظالم در دوران خلفا

(۱) اضافه ازم.

این قبل از امام عمربن عبدالعزیز است رضی الله عنه. چون نوبت خلافت بدان امام عادل رسید، در ازالت مظالم و رد آن مبالغت تام نمود. در کتاب «منتظم» ابن جوزی رحمه الله آورده که سلیمان بن عبدالملک خلافت را بعد از خود به عمربن-عبدالعزیز داد، و آن شب که سلیمان وفات می کرد، عمربن عبدالعزیز رضی الله عنه به امر تکفین و تجهیز او مشغول بود، و بامداد چون او را دفن کردند، عمربن-عبدالعزیز به خانه آمد، و چون شب استراحت نفرموده بود، ساعتی به استراحت مشغول شد. و او را فرزندی صالح زاهد بود که در زهد و صلاح قرینهٔ او بود. بربالین پدر آمد، و گفت: ای پدر چه خسپیده‌ای؟ این کار را درگردن تو انداختند، برخیز، و به رد مظالم مشغول شو. گفت: ای فرزند من شب نغنوده‌ام، گفتم ساعتی استراحت کنم، و بعد از پیشین برخیزم، و به رد مظالم مشغول گردم. فرزند گفت: ای پدر تو اعتماد برحیات داری که بعد از پیشین زنده باشی؟ برخیز و به رد مظالم مشغول شو که مبادا که تا وقت ظهر زنده نباشی، و بار مظلمه‌ها درگردن تو بماند. و خدای تعالی ترا بدان عقوبت فرماید. عمر گفت: الحمدلله که خداوند تعالیٰ از پشت من بیرون آورد کسی را که اعانت می کند مرا در دین من. فی الحال برخاست و بیرون آمد، و مردمان را جمع کرد، و خطبه خواند و فرمود: خداوند تعالی برأیمهٔ عدل واجب گردانیده که مظالم مسلمانان را رد کنند، و من اول مظلمه‌ای که رد می کنم مظلمهٔ اولاد مروان است، و اول از مظالمان ایشان که رد می کنم، اراضی فدک است که از حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم باز مانده، و ابوبکر صدیق رضی الله عنه ازواج و اهل بیت پیغامبر را صلی الله علیه وسلم از آن روزی داد، و آنچه باقی ماند در سلاح و اسپ غازیان صرف کرد، چنانچه آن حضرت صلی الله علیه وسلم در آن عمل می‌فرموده. بعد از آن عمربن الخطاب رضی الله عنه به طریق آن حضرت صلی الله علیه وسلم و صدیق رضی الله عنه عمل کرد. و بعد از ایشان بعضی از خلفا فدک را به اقطاع به مروان بن الحکم دادند که جد ما بود - زیرا که مروان پدر عبدالعزیز است - و آن فدک دردست اولاد مروان باز ماند، و آن را میراث و حق خود دانستند. گواه باشید که من آن را رد

عمربن عبدالعزیز و استرداد فدک

کردم به‌بیت‌المال، و در آنجا عمل خواهم کرد، همچنانچه شیخین رضی‌الله‌عنهما می‌فرموده‌اند.

و این اول مظالم بود که عمربن عبدالعزیز آن را رد کرد. و چون مظالم بسیار بود و مهمات خلافت شاغل بود از آن که در همه روزها بدان مشغول توان شد، یک روز را جهت رد مظالم معین گردانید تا متظلمان در آن روز جمع گردند. و در آن روز اعمال والی مظالم می‌فرمود. و پنج صنف که بعد از این خواهم گفت که باید که در مجلس والی مظالم حاضر گردند ایشان را حاضر می‌گردانید، و پرسش مظالم می‌نمود. و چون نوبت خلافت او بگذشت، مروانیان باز فدک را تصرف کردند. و بعد از انقراض دولت مروانیان، و نوبت خلافت عباسیان در اوائل خلفا خود بدان امر اقدام می‌نموده‌اند.

مباحثهٔ سفاح با علوی دربارهٔ فدک

ابوعبدالله حاکم نیشاپوری رحمه‌الله روایت کرده که چون سفّاح که اول خلفای عباسیّه است در کوفه به‌اعانت ابومسلم خراسانی خلیفه شد، و خطبهٔ خلافت خواند، وگفت: ما ردّ مظالم مردم گذشته از خلفا خواهیم کرد؛ مردی علوی برخاست، و مصحفی درگردن حمائل کرده بود، گفت: یا امیرالمؤمنین اول مظلمهٔ مرا فرمای تا رد کنند. گفت: ظالم بر تو کیست؟ گفت: ابوبکر. گفت: او چه ظلم بر تو کرده است؟ گفت: او فدک را که میراث فاطمه بود از حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم بازستد و در بیت‌المال داخل ساخت. سفاح خلیفه گفت: بعد از او عمر چه کرد؟ گفت: او هم ظلم کرد، و داخل بیت‌المال ساخت. گفت: علی ابن ابی‌طالب چه کرد؟ آن علوی خاموش شد. زیرا که علی بن ابی‌طالب رضی‌الله‌عنه با فدک همچنان عمل کرده بود که شیخین کردند. پس سفاح او را زجر کرد، و از مجلس دور گردانید.

و چون نوبت خلافت به‌هارون‌الرشید رسید، مهمات و اشغال خلافت بسیار شده بود، و وقت خلیفه بدان وفا نمی‌کرد که تواند بدان پرداخت؛ هرآینه امام محمد بن الحسن شیبانی را والی مظالم ساخت. و امام ابویوسف قاضی بود، و بعد از آن طریقهٔ نصب ولات مظالم در میان خلفا متداول شد، و آن سنت معهوده شد.

و علما آن را استحسان کردند، و اهل مذهبین آن را استصواب نمودند.

و امام ابوالحسن قاضی‌القضاة ماوردی کتاب «احکام سلطانی» تصنیف کرد، و مسائل متعلقه به‌امور سلطنت را در آنجا به‌افراد ذکر کرد، و شروط و اعمال والی مظالم را در آنجا یاد کرد. و ما درین کتاب آنچه امام ماوردی رحمه‌الله در کتاب «احکام سلطانی» در باب والی مظالم گفته، یاد کنیم، و هر جا محل خلاف مذهبین باشد، بدان اشعار نمائیم ان‌شاءالله تعالی.

ماوردی در شرایط ناظر مظالم

امام ابوالحسن ماوردی می‌فرماید: شرط ناظر در مظالم آن است که جلیل‌القدر و نافذالامر و عظیم‌الهیبة و ظاهرالفقه و قلیل‌الطمع و کثیرالورع باشد، و از برای نظر کردن در مظالم روزی معلومی را معین گرداند که متظلمان دانند آن روز را. این گاهی است که والی مظالم نه شخصی باشد که این کار در عهدهٔ او کرده باشند، بلکه از قِبَلِ سلطان مأذون گردد که گاهی آن کار کند. و اگر از عُمّال سلطان باشد که آن کار را در عهدهٔ او کرده باشند، باید که هر روز بدان مشغول گردد. و باید که والی مظالم سهل‌الحجاب باشد، تا مردمان زود بدو توانند رسید که مظالم خود را بدو رفع کنند. و باید که والی مظالم مجلس خود را کامل گرداند به‌حضور پنج صنف که او از ایشان استغنا ندارد[1]، و نظر او منتظم نمی‌گردد الاّ به‌حضور ایشان. صنف اول: حامیان و اعوان، تا مردم قوی را به‌مجلس او حاضر گردانند. صنف دوم: قضات و حُکّام از برای استعمال آنچه حادث شده نزد ایشان، و معرفت آنچه جاری شده در مجالس ایشان. صنف سیوم: فقها تا رجوع کنند به‌سوی ایشان در چیزی که مشکل شود بر ایشان. صنف چهارم: کُتّاب که ثابت گردانند آنچه جاری می‌گردد میان خصمان. پنجم: شهود تا گواهی دهند بر آنچه واجب باشد گواهی دادن بر آن. این است اصناف خمسه که باید در مجلس والی مظالم حاضر گردند، و هر کس که متصدّی این شغل گردد باید که این پنج صنف در مجلس او حاضر گردند.

پنج گروه که باید در مجلس والی مظالم حاضر باشند

دیگر امام ابوالحسن ماوردی رحمه‌الله در کتاب «احکام سلطانی» گفته

(۱) م. که او را از ایشان گزیری نیست.

که آن چیزی که محفوظ می‌ماند به‌نظر والی مظالم ده قسم است:

موارد صلاحیت والی مظالم

(۱) دعاوی بر دولت

اول نظر کردن در تعدّی و ظلم حاکمان بر رعیت، پس والی مظالم باید که در آن نظر کند، و مظالم حکام را پرسش نماید، و انتصاف مظلوم از ظالم ستاند.

(۲) دعاوی مالیاتی

دوم نظر در حال عاملان اموال از خراج و جزیه و عشور، باید که تحقیق جور ایشان کند. و اگر زیادتی در اخذ خراج کرده باشند، آن را باز یافت نماید، و انصاف مظلوم از ظالم ستاند.

(۳) دعاوی بر مأمورین دولت

سیوم نظر در حال کُتّاب دیوان از برای آن که ایشان امینان مسلمانانند. باید که والی مظالم در دفترهای دیوان نظر کند، و اگر چیزی که ثبت باید نمود و کاتب در آن تقصیر کرده باشد آن را تدارک کند. و اگر چیزی محو باید کرد و کاتب اثبات کرده باشد، آن را محو گرداند. و اگر یکی از اهل خراج دعوی بر کاتب کند که او جریب مرا زیادت نوشته، آن را تحقیق نماید، و حکم حق اجرا نماید.

(۴) دعاوی حقوق‌بگیران از دولت

چهارم نظر در تظلّم مُرتَزِقه از نقص ارزاق ایشان و تأخیر آن، پس باید که والی مظالم نظر کند در رزقهای جماعتی که رزق ایشان در بیت‌المال و مصالح مسلمانان است، اگر مستحق را رزقی نرسانیده باشند، فرماید تا رسانند، و اگر مستحق بی‌نصیب باشد، نصیب او را از بیت‌المال مقرر گرداند، و اگر غیر مستحقی رزق از بیت‌المال داشته باشد، او را بیرون کند.

(۵) رسیدگی به دعوی غصب

پنجم نظر در ردّ چیزهائی که آن را غصب کرده باشند، و آن دو قسم است اول غصبهای سلطانی که والیان جور بر او غالب شده باشند. و این به‌دو نوع می‌باشد: یکی آنکه عمال سلطان رغبت در آن اموال کرده باشند، و(آن را غصب نموده. و یکی آنکه تعدّی بر اهل آن اموال کرده باشند، و ایشان را در آن رغبت باعث بر غصب نشده باشد. این نوع دوم اگر والی داند امر کند به‌ردّ او پیش از تظلم، و اگر نداند موقوف است بر تظلم. و جایز است در او که مراجعت کند به‌سوی دیوان سلطنت، پس اگر ذکر او را در آن بیابد، قبض کند آن را و رد کند

آن را به‌صاحب او، و حاجت به‌بیّنه نیست که بر آن گواهی دهد. و نوع اول آنکه مرغوبٌ فیه بوده آن چیزی است که غالب شده برو دستهای صاحب قُوّت، و در او تصرف کرده‌اند همچو تصرف مالکان به‌قهر و غلبه، همچو امرای عساکر که اموال رعیت را غصب می کنند. پس این موقوف است بر تظلم ارباب او، و از دست متصرفان بیرون نمی‌توان آورد الاّ به‌اعتراف غاصبان، یا به‌علم والی مظالم که آن غصب است، یا به‌بیّنتی که قایم شود بر غاصب به‌غصب او. و مغصوبٌ‌منه را می‌رسد که تملّک آن کند چون داند که ملک اوست به‌طریق تحقیق گاهی که او را در آن شبهه‌ای نباشد.

(۶) نظارت بر اوقاف

ششم نظر در مشارفهٔ اوقاف، و آن دو قسم است: اوقاف عامه و اوقاف خاصه، اما اوقاف عامه باید که ابتدا به‌تفحص احوال او کند، و اگر چه متظلمی نباشد تا جاری گرداند آن را بر سبیلهای آن، و امضا کند آن را بر شروط واقفان، گاهی که آن شروط را داند. و طریق معرفت آن شروط یا آن است که تفحص دیوانهای حکام که حراست احکام کرده باشند بنماید و بر آن مطلع شود، یا از دیوان سلطنت تحقیق آن نماید، یا کتابتهای قدیم باشد که در نفس افتد صحت آن، و اگر چه گواهان بدان گواهی ندهند. و اما اوقاف خاصه پس آن موقوف است بر تظلم اهلِ آن، همچو اوقاف اولادی یا قرابتی، پس والی مظالم عمل کند در آن وقتِ مخاصمه بچیزی که ثابت می‌گردد بدان حقوق نزد قاضی. و جایز نیست که در اوقاف خاصه رجوع بدیوان سلطنت کند و نه بچیزی که در کتب قدیمه ثابت باشد ذکر او گاهی که شهود نباشد.

(۷) انفاذ احکام دادگاهها

هفتم تنفیذ آن چیزی که موقوف مانده باشد از احکام قاضیان از برای ضعف ایشان از انفاذ آن، و آن چنانست که آن کسی که حکم بر او کرده‌اند تعزّز می‌نماید و حکم را قبول نمی کند. در این صورت والی مظالم باید که حکم را بر او انفاذ کند، و تعزّز او را برطرف سازد. یا آنکه محکومٌ علیه مردی عالی قدر و عظیم الخطر است.

هشتم نظر در چیزی که عاجز شده باشند از انفاذ آن محتسبان، والی مظالم

باید که آن را انفاذ کند، و احکام محتسبان را در امر معروفات و نهی منکرات اجرا نماید.

(۸) امداد محتسبان

نهم مراعات عبادات ظاهره همچو جمعه‌ها و عیدها و حج و جهاد. والی مظالم باید که آن را اقامت کند و مردمان را ترغیب بحج و غزا نماید.

(۹) حفظ شعائر

دهم نظر کردن میان متخاصمان و حکم کردن میان متنازعان، و جایز نیست او را حکم کردن میان ایشان به چیزی که قاضیان بدان حکم نکنند.

(۱۰) منازعات

و فرق میان نظر والی مظالم و نظر قضات از ده وجه است:

فرق میان والی مظالم و قاضی

وجه اول آنکه نظر والی‌مظالم از زیادتی مهابت و قوت دست است که قاضی را آن نیست. پس والی‌مظالم مخصوص است بدان که باز دارد خصوم را از مجاهده کردن با یک دیگر و منع کند ظالمان را از غلبه کردن و مال مردم گرفتن.

وجه دوم آن که نظر والی‌مظالم بیرون می‌آید از تنگیِ وجوب بفراخیِ جواز، پس ناظر در مظالم را مجال فراخ‌تر و مقال واسع‌تر است، بنابرین جایز است او را تفحص کند از سبب ثبوتِ ملکِ ید.

وجه سیوم آنکه والی مظالم کار می‌فرماید در زیادتی ترسانیدن و کشف اسباب کردن بعلامات و شواهد آن چیزی که بر قاضیان تنگ است، و والی‌مظالم می‌تواند که چون امارات و شواهد باشد کشف اسباب کند، و بقراین و امارات عمل کند، و تخویف متّهم نماید، و قاضی نمی‌تواند.

وجه چهارم آن که والی‌مظالم مقابل می‌سازد ظلم کسی را که ظاهر شود ظلم او بتأدیب، و قاضی نمی‌تواند.

وجه پنجم آن که والی‌مظالم را می‌رسد که تانّی نماید در بازگردانیدن خصوم نزد اشتباه امور، تا امعان کند در کشف از اسباب او، و قضات را این نمی‌رسد، و جایز نیست که قاضی را که این تأخیر کند و والی‌مظالم را جایز است.

وجه ششم آن که والی مظالم را می‌رسد که ردّ خصوم کند گاهی که کار ایشان بسته گردد، بسوی وسایط از مردم امین که بصلح میان خصمان تنازع را رفع کنند بتراضی، و قاضی را نمی‌رسد الا از رضای خصمان برد.

وجه هفتم آن که والی مظالم را می رسد که خصمان را ملازمت فرماید گاهی که واضح شود امارات آن که ایشان با یک دیگر در جنگ و جحودند. و او را می رسد که کفیل گیرد در موضع تهمت و قاضی را نمی رسد.

وجه هشتم آن که او را می رسد که سماع گواهی مستورالعداله بنماید، و قاضی را لابد است از تعدیل.

وجه نهم آنکه جایز است او را سوگند دادن گواهان گاهی که در باب ایشان شبهه‌ای داشته باشد، گاهی که بطوع سوگند خورند. و قاضی را نمی رسد نزد شافعی. و همچنین او را می رسد که در محل تردّد زیادت از دو گواه طلب کند، تا زائل شود شک.

وجه دهم آن که والی مظالم را جایز است ابتدا کردن باستدعای شهود و سؤال کردن از آنچه نزد ایشان است. و عادات قضات آن است که مدعی را گویند که گواه را حاضر گردان، و گواهی نمی‌شنوند الاّ بعد از سؤال.

اختیارات قاضی مظالم وسیعتر و دست او بازتر است

این ده وجه است که والی مظالم را می رسد که عمل کند، و نظر قضات بدان نمی رسد. و بالجمله نظر والی مظالم از نظر قاضی اوسع است، وسیاست و مهابت او بیشتر است. این است وجوه فارقه میان قاضی و والی مظالم.

اکنون بیان کیفیت دعوی نزد والی مظالم و شهادت و حکم او بنمایم.

آئین دادرسی در دادگاه ویژهٔ مظالم

امام ابوالحسن اقضی القضاة ماوردی رحمه الله در کتاب «احکام سلطانی» گفته: خالی نیست حال دعوی از سه امر؛ یا آن است که با دعوی چیزی هست که او را قوی می گرداند، یا چیزی هست که او را ضعیف می گرداند، یا خالی است از مقوی و مضعف هر دو.

مقویات دعوی

اما اول پس مقوّیِ دعوی شش چیز است:

اول آنکه با او کتابی باشد که در او شهود عدول حاضرین باشند، پس در این صورت آنچه مخصوص است بنظر والی مظالم دو چیز است. اول آنکه ابتدا کند باستدعاء شهود از برای شهادت و انکار بر جاحد، پس اگر روشن نگردد، عمل کند والی مظالم یا قاضی به موجب شرع.

دوم آن که با او کتابی باشد که در او عدول شهود غائبین باشند، پس آنچه مخصوص است بنظر والی مظالم چهارچیز است:

یکی ترسانیدن مُدعیٰ علیه.

یکی تقدم نمودن باحضار شهود، گاهی که ایشان متضرر نگردند.

دیگر تقدم نمودن بملازمت مدعیٰ علیه سه روز یا بیشتر بحسب حال از قوت امارت یا ضعف آن.

دیگر آن که نظر کند در دعوی، پس اگر مدعا در ذمّت باشد، تکلیف کند او را که کفیلی بگذارد، و اگر عین قایم باشد همچو املاک، حجر کند مدعی را در آن املاک، و آن بامینی سپارد که او را نگهدارد، از برای هر کدام که حق او را برآید، تا آن زمان که حق ظاهر شود بمقتضای شرع.

سیوم از مقوّیات دعوی آن که با دعوی کتابی باشد که در آنجا شهود حاضرین باشند، اما عدول نباشند، پس آنچه مخصوص است بنظر مظالم آنکه تقدم نماید به احضار آن گواهان، و احوال ایشان را بازداند، پس اگر آن گواهان از خداوندانِ قَدْرْ و ارباب صیانت عرض باشند، اعتماد بگواهی ایشان اقوی است. و اگر ارذال باشند هیچ اعتمادی برسخن ایشان نیست، لیکن قوی می گردد ترسانیدن خصم بسخن ایشان. و اگر اوساط باشند جایز است اعتماد بر سوگند ایشان پیش از شهادت، و بعد از آن، و او را می رسد که بدین گواهان حکم کند، و قاضی را نمی رسد.

چهارم آن که با آن دعوی کتابی باشد که در او شهود عدول باشند، اما وفات کرده باشند، و کتاب موثوق باشد بصحت، پس آنچه مخصوص است بنظر صاحب مظالم در این صورت چند چیز است: یکی ترسانیدن مُدّعیٰ علیه بچیزی که او را مضطر سازد براست گفتن، و سؤال کردن از او که این مدّعا به چگونه بدست او درآمد؟ زیرا که ممکن است که او جواب دهد بچیزی که از آن جواب منکشف شود آنچه حق باشد. و اگر امر بصلح کنند، خوب باشد، والاّ حکم جزم کند بموجب قضا.

پنجم آن که با مدعی خط مدعی علیه باشد، بدان چه دعوی او متضمن

آن است، پس اگر مدعی علیه اعتراف کند که آن خط او است، سؤال کند از آن چه مضمون او است، اگر اقرار کند او را الزام نماید بموجب اقرار. و اگر انکار کند او را، جایز نیست حکم بر او بمجرد خط. و اگر گوید نوشتم این خط را تا مرا قرض دهد و او قرض نداد، یا آن که بدهد بمن ثمنِ آنچه فروختم بدو و او ثمن نداد، پس نظر والی مظالم در مثل این ترسانیدن مدعیٰ‌علیه است، بحسب حال وقوت علامت، بعد از آن بازگردانیدن ایشان را بوسایط، پس از آن حکم قضا کردن. و اگر انکار کند خط را، او را اختبار کنند از جهت ترسانیدن، بعد از آن او را بوسایط رد کنند، پس اگر بصلح کشد نیکو آید. و الاّ قاضی حکم کند بموجب قضا بعد از سوگند.

ششم اظهار حساب بآن چیزی که دعوی متضمن او است و این در معاملات می‌باشد، و خالی نیست از یکی از دو چیز: یا آن که حساب مدعی است یا مدعیٰ‌علیه. پس اگر حساب مدعی است شبهه در او ضعیف‌تر است. و اگر حساب مدعیٰ‌علیه باشد، دعوی با او اقوی می‌گردد. پس والی‌مظالم رد کند ایشان را بوسایط بعد از ترسانیدن، پس از آن بقاضی.

مضعفات دعوی

و اما قسم دوم که مقارن گردد بدعوی آنچه او را ضعیف سازد، و آن هم شش چیز است که منافی حال قوت است، پس ترسانیدن منتقل می‌گردد از جانب مدعی‌علیه بجانب مدعی.

اول آنکه دعوی را مقابل سازد بکتابی که در او شهود حاضرین عدول باشند که گواهی داده باشند بچیزی که باطل گرداند دعوی را، و آن بیّنه است یا اقرار بانتقال از او، یا آن که اقرار کرده باشد در آن کتاب که او را هیچ حقی نیست در آنچه دعوی می کند، یا گواهی داده باشند بدانکه مُدّعیٰ‌علیه مالک آن چیز است که دعوی می کند. پس بر این تقدیرات باطل شود دعَوی او، و ادب کند او را والی‌مظالم بوجهی که مصلحت او باشد. پس اگر یاد کند که گواهی خریدن بر سبیل رهن است—وگاه هست که مردمان چنین می کنند در بعضی اوقات—نظر کند در کتاب خریدن، اگر در آنجا یاد کرده باشند که بر سبیلِ رهن است، و این

الجا نیست شبههٔ این دعوی ضعیف گردد. و اگر مذکور نباشد قوی گردد. پس اگر مدعیٰ علیه سؤال کند مدعی را سوگند دهد که فروختن حق بود، و رهن و الجا نبود، مذهب امام اعظم و بعضی اصحاب شافعی آن است که سوگند یاد کند. و بعضی دیگر از اصحاب شافعی امتناع نموده‌اند از تحلیف او. و والی‌مظالم را می‌رسد که عمل کند از این دو قول بدانچه مقتضای شواهد حال او باشد.

دوم از مضعفات دعوی آنکه شهود کتاب دعوی عدول باشند لیکن حاضر نباشند، پس اگر انکار او متضمن اعتراف است بآنکه گوید که حقی نیست او را در مدعاٰ، زیرا که من خریده‌ام این را از او، وثمن بدو داده‌ام، و براین تقدیر مدعی باشد، و او را زیادتی ید و تصرّف هست پس والی‌مظالم در این صورت هر دو را بترساند که راست گویند و رد کند ایشان را بوسایط که وساطت کنند، پس اگر کار به‌صلح انجامید، بر آن قرار دهد، و الاّ مبالغه نماید در کشف از همسایه‌های ایشان، و انتزاع کند مدعا را از دست او و تسلیم کند او را بمدعی تا آن زمان که بیّنه قایم شود. یا تسلیم کند او را به‌امینی که نگاه دارد او را از جهت مستحق. یا آن که او را دردست مدعی‌علیه قراردهد، و حجر کند بروی بحسب اجتهاد. پس اگر ازگواهان ناامید شود حکم جزم کند میان ایشان. پس اگر مدعی‌علیه طلب سوگند مدعی کند، او را سوگند دهد، و اگرچه انکار او متضمن اعتراف نباشد وگوید که این ملک از آنِ من است و او را در آن حقی نیست، و باشد شهادت کتاب یا بر اقرار آنکه حقی نیست مر او را در آن، یا بر اقرار او بدانکه ملک مدعی‌علیه است، و ملک همچنان مقرر در دست او باشد و جایز نباشد انتزاع آن، و اما حجر بر مُدّعیٰ‌علیه، و نگاه داشتن غله و وساطت پس معتبر است بشواهد اقوال ایشان.

سیوم آنکه گواهان کتاب حاضر باشند، و عدول نباشند، پس مراعات کند والی مظالم آنچه ما در پیش یاد کردیم در طرف مدعی از آن سه حال، و مراعات کند حال انکار او که آیا متضمن اعتراف است؟ پس عمل کند بموجبی که گفتیم.

چهارم آن که شهود کتاب عدول باشند، لیکن مرده باشند، پس بدان کتاب هیچ حکمی متعلق نمی‌شود مگر در ارهاب، بعد از آن حکم جزم بر آنچه متضمن او است انکار از اعتراف بسبب یا نی.

پنجم آن که مقابل سازد مدعی را بچیزی که موجب دروغ او است، پس والی مظالم عمل کند برآنچه در پیش یاد کردیم. و ترسانیدن و کشف کردن معتبر بشواهد حال است، بعد از آن حکم جزم بعد از نا امیدی.

ششم حساب است بروجهی که سابقاً ذکر کردیم، والله اعلم.

صورت سوم دعوی

و اما حالت سیوم و آن آنست که دعوی مجرد باشد از قوت و ضعف هردو، پس نظر والی‌مظالم در آن مراعات حال هردو است در غلبهٔ ظن، و حال ایشان خالی نیست از سه وجه: اول آنکه غلبهٔ ظن در طرف مدعی باشد. و دوم در طرف مدعی‌علیه. سیوم آن که برابر باشد. و اثر غلبهٔ ظن در طرفین ترسانیدن ایشان است، و کشف از جهتین کردن. و اگر غلبهٔ ظن در طرف مدعی باشد، و ریبه متوجه مدعیٰ‌علیه، پس این از سه وجه می‌باشد: یکی آنکه مدعی با آن که حجتی نداشته باشد ضعیف‌الید باشد، و مدّعیٰ‌علیه قوی و صاحب شوکت باشد. دوم آن که مدعی مشهور بصدق و امانت باشد، و مدّعیٰ‌علیه مشهور بکذب و خیانت، پس غالب می‌شود برظن صدق مدعی. و سیوم آنکه هردو برابر باشند غیر آن که معلوم باشد که مدعی را تصرفی و یدی قدیمه در این ملک بوده، و یدِ مدّعیٰ‌علیه را سببی معلوم نیست. پس آنچه مقتضای نظر والی‌مظالم است درین سه حال، دو چیز است: یکی ترسانیدن مدّعیٰ‌علیه و سؤال او از سبب ید او و حدوث ملک او. و اگر غلبهٔ ظن از جانب مدّعیٰ علیه باشد، پس آن از سه‌وجه می‌باشد: یکی آن که مدعی مشهور بظلم و خیانت باشد و مدّعیٰ‌علیه بعدل و امانت، دوم آنکه مدّعی دنی مبتذل باشد و مدّعیٰ‌علیه پاکیزه و مصون، پس در این دوصورت او را سوگند دهند. سیوم آنکه ید مدّعیٰ‌علیه را سببی باشد که دانند، و دعوی مدّعی را هیچ سببی معلوم نباشد، پس در این سه حال غلبهٔ ظن در جانب مدّعیٰ‌علیه است و ریبه متوجه مدّعی. پس اگر امر موقوف دارند تا تحلیف، پس آن غایت حکمی است

که جایز نیست دفع طالب از او، نه در نظر قضات، نه در نظر والی مظالم. پس اگـر مدّعی دعوی‌های خود را متفرق سازد، و خواهد که مدعیٰ علیه در هر مجلسی سوگند دهد بر بعضی از آن، و قصد تعنّت داشته باشد، پس آنچه مقتضای حکم قضات است آنست که منع نکنند او را، و آنچه نتیجه می‌دهد آن را. نظر والی مظالم آن است که جمع کند تمام دعوی‌های خود را در یک مجلس، و بیک‌بار او را سوگند دهد. این است کیفیت مرافعات که والی مظالم پرسد، و رعایت غلبهٔ ظن و ملاحظهٔ قراین و امارات در طرفین نمودن و به‌مقتضای هریک عمل کردن. اکنون بیان کنیم عملِ والیِ مظالم و امیر و حاکم نسبت با کسی که او متهم باشد به‌موجب حدی از حدود، و بالله التوفیق.

تجزیهٔ دعوی واحد

خاتمهٔ فصل، دربیان عمل کردن امیر و حاکم با کسی که متهم گردد بدزدی یا زنا یا قطع طریق. امام ابوالحسن اقضی القضاة ماوردی رحمه‌الله در کتاب «احکام‌سلطانی» گفته که گاهی که رفع کنند متهمی را بدزدی یا بزنا یا قطع طریق بامیر یا حاکم یا والی‌مظالم، می‌رسد او را با آن متهم از اسباب کشف و استبراء آن چیزی که نمی‌رسد قاضیان را، زیرا که امرا مخصوص‌اند بسیاست و قضات باحکام.

اختیارات ویژهٔ والی مظالم

و آنچه او را می‌رسد که قاضیان را نمی‌رسد از نه وجه است:

وجه اول آن که جایز است امیر را که بشنود نسبت کردن بزنای کسی را که متهم بزنا باشد از اعوان امارات و راجع گردد بقول ایشان از حال او، که او آیا از اهل ریبه است، و معروف است بدآنچه او را قذف کرده‌اند بدان یا نه؟ پس اگر او را تبرئه کنند از آن مردم، تهمت خفیف و ضعیف می‌شود، و اگر او را شناسند بامثال آن تهمت قوی و غلیظ گردد.

ترتیب اثر دادن به‌سوء شهرت

وجه دوم آنکه او را می‌رسد که رعایت شواهد حال کند، و اوصاف متهم را بداند در قوّتِ تهمت و ضعف آن، پس اگر آن مرد متهم زناکار باشد، و از برای زنان تصنّع کند و آرایش نماید، یا آن کس که متهم بدزدی گشته سابق متهم بدزدی بوده یا قطع طریق، تهمت قوی می‌گردد، (و الاّ ضعیف می‌شود همچنین اگر

توجه به‌سوابق و قرائن

متهم بدزدی مرد عیّار پیشه باشد، و در بدن او آثار ضرب باشد و با او چیزی باشد که دیوارها را سوراخ کنند، پس تهمت قوی می‌شود)[1] و اگر برضد آن باشد تهمت ضعیف می‌گردد. و قضات را نمی‌رسد که همچنین عمل کنند.

وجه سیوم آن که امیر تعجیل کند حبس کسی که متهم باشد از برای کشف و استبراء، و مدت او متقدر نیست بلکه آن به‌رأی امام است و اختیار او، و قاضیان را نمی‌رسد که حبس کسی کنند الاّ بحقٍ واجب.

بازداشت به‌منظور کشف جرم

وجه چهارم آن که جایز است امیر را با قوت تهمت آنکه متهم را بزنند — زدن تعزیر نه زدن حدّ — تا او راست گوید. پس اگر اقرار کند بزدن، اگر او را زده باشند از آن‌جهت که اقرار کند، امیر را نمی‌رسد که به‌این اقرار حکم کند. و اگر او را زده باشند از آن‌جهت که راست گوید پس انکار کند ضرب او را، پس طلبِ اعادتِ اقرار کند، پس اگر اعادت کند مأخوذ باشد به‌این اقرار، نه به‌اقرار اول. و اگر اقتصار بر اقرار اول کنند و استعاده نکنند، جایز است عمل به‌اقرار اول، و اگر چه اکراه کرده باشند او را.

کتک زدن برای کشف حقیقت

وجه پنجم آن که جایز است امیر را در باب کسی که گناهان از او مکرر گردد و منزجر نشود به‌حدود که او را حبس مؤبّد بنماید، و حبس او را دایم گرداند تا آن که او بمیرد گاهی که مردم متضرر گردند به‌گناهان او، و قوت و کسوت او از بیت‌المال دهند. و قاضیان را چنین حبس نمی‌رسد.

حبس دائم در مورد تکرار جرم

وجه ششم آنکه جایز است سوگند دادن متهم از جهت استبراء حال او و تغلیظ بر او و تنگ بگیرد بر او که او را سوگند دهد بطلاق و عتاق و صدقه، و قاضی را این نمی‌رسد.

سوگند دادن

وجه هفتم آن که امیر را می‌رسد که فراگیرد اهل گناهان را بتوبه بر طریق اجبار و او را وعید و تهدید کند تا او را بتوبه کشد بطوع، و تنگ نگیرد بر او وعید بر قتل را در جائی که بر او واجب نمی‌شود بدان قتل. لیکن جایز نیست او را که آن وعید بقتل را محقق گرداند و بکشد او را در جائی که واجب نباشد بر او قتل.

توبه دادن و تهدید

(۱) اضافه ازم.

وجه هشتم آن که جایز است امیر را که گواهی‌های خدمتگاران بشنود، و قاضی را جایز نیست و اگرچه بسیار باشند.

قبول گواهی مستخدمین

وجه نهم آن که امیر را جایز است که نظر کند در جنگها که در میان مردمان واقع می‌شود، و اگرچه آن جنگها موجب غرامت و حدّی نباشد، و اگرچه بر هیچ یک اثر ضربی و جراحتی نباشد، و سخن کسی شنود که او سابق شده در دعوی. و اگر اثر جراحت در یکی از ایشان باشد همچنین سخن کسی شنود که سابق شده در دعوی، نه سخن کسی که اثر جراحت دارد.

مداخله در زدوخوردهای بین مردم

این است تمامی سخنان امام ابوالحسن ماوردی رحمه‌الله که در «احکام ـ سلطانی» یاد کرده. اکنون تعیین کردن سلطان حافظان ثغور را بیان کنیم و انشاءالله تعالی و بالله التوفیق.

فصل چهارم، در تعیین کردن سلطان حافظان ثغور را در اطراف بلاد اسلام.

بدان ایدك الله تعالی که ثغور جمع ثغر است، وآن موضعی است که حدّ فاصل باشد میان بلاد مسلمانان و کافران، و آن موضع مخافت است از اطراف بلاد، و واجب است بر امام و سلطان که تعیین کنند جماعتی را که نگاه دارند آن موضع را. و احادیث بسیار واقع شده در فضیلت جماعتی که در ثغور ساکن باشند و در آنجا مرابطت نمایند. و مرابطت آن است که اسپان و شتران که بر آن جنگ توان کرد مهیّا سازند، و آن را تربیت کنند از جهت غزای کافران. و حق تعالی در قرآن می‌فرماید: وأَعِدّوا لَهُمْ ما اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبونَ بِهِ عَدُوَّاللهِ[1] الآية، در حدیث صحیح وارد شده که فرموده: ارتبطوا الخيلَ وامْسِحوا بنواصيها و اعْجازِها الحديث. و امثال این احادیث بسیار است، و فضایل مرابطت در ثغر جهت إعداد جهاد کفار بی‌شمار، و بسیاری از صحابه و تابعین در ثغور ساکن شده‌اند، و آن را افضل عبادات دانسته. و در حدیث آمده: رباط يوم و ليلة فی‌سبيل‌الله خيرٌ مِنَ ـ الدّنيا و ما فيها. و باید که امام یا سلطان جماعتی را بمحافظت ثغور فرستد که

در فضیلت مرزداران

(۱) سورة الانفال: ۶۰.

کفایت محاربه کفار توانند کرد، اگر کفار متوجه آن ثغور گردند. و در هر ثغر از ثغور بلاد اسلام امیری را نصب باید کرد که قوی دل و شجاع و با نیرو باشد. و ارزاق جماعتی که بمحافظت ثغور و بلاد اسلام نامزد شده‌اند از بیت‌المال است، چنانچه در باب خراج انشاءالله مذکور گردد.

هوشیاری و آمادگی مرزداران

و اما آداب حفظ ثغور، آن که حافظ ثغر باید که پیوسته جاسوسان بطرف بلاد کفار روانه سازد، و از استخبار احوال ایشان غافل نباشد، و در روزها سر راه‌های بلاد اهل حرب مردان نشاند که اگر کفار هجوم کنند، ایشان در مقابلهٔ ایشان بمدافعت اشتغال نمایند، و در شبها حراست نمایند به‌رجال. و اگر میان امام و سلطان و میان اهل حرب مصالحت جاری شده بود، اعتماد بر آن صلح ننمایند، و از اندیشهٔ غدر ایشان آمن نباشند. و باید که اسپان حافظان ثغور همیشه مُعَدّ و مُهیّا باشند تا اگر در احوالِ غفلت کفار توجه به‌بلاد اسلام نمایند، اسپان از مقاومت در حرب عاجز نمانند. و در حدیث صحیح آمده که آن حضرت صلّی‌الله علیه‌وسلّم فرمود: خیرُ النّاسِ مَنْ اَخَذَ بعنانِ فَرَسِهِ کُلّما سَمِعَ هَیْعَةً طارَالیها یعنی بهترین مردمان کسی است که عنان اسپ خود گرفته باشد که هر بار که شنود صدائی پرواز کند بسوی آن. این است آداب حافظان ثغور که باب امراء بلاد را بر آن ختم نمودیم، و التوفیق من الله الکریم.

و چون سلطان نصب شیخ الاسلام جهت حفظ علوم شریعت نمود، و تعیین مفتیان جهت جواب واقعات حادثه فرمود، و نصب قاضیان که انفاذ احکام شرع نمایند کرد، و تعیین محتسبان جهت امر معروفات و نهی منکرات از او صادر شد، و نصب امراء اطراف بلاد اسلام و ولات مظالم و حافظان ثغور کرد و بوجهی که درین چهار باب ذکر کردیم از عهدهٔ حفظ علوم و اعمال شریعت بیرون آمد، بعد از آن او را لابد است از رسانیدن ارزاق این جماعت و تعیین عطاء مرتزقه از جُند و سایر ارباب مصالح، و تدبیر مداخل مال بیت‌المال و اموالی که بارباب استحقاق باید رسانید. پس بر ما واجب باشد که بیان آن اموال و احکام متعلقه بدان نمائیم، و ابتدا از صدقات فریضه نمائیم، التوفیق من الله الکریم.

باب پنجم

در بیان صدقات و اصناف آن و کیفیت فرا گرفتن آن و قسمت کردن آن بمستحقان و نصب عاشر و بیان سیرت حضرت صلی‌الله علیه وسلم در فراگرفتن زکات.

و این باب مشتمل بر پنج فصل است.

صدقهٔ واجب و صدقهٔ مستحب

فصل اول، در معنی صدقه و زکوات و اقسام آن. بدان ایّدک‌الله تعالی که صدقه در عرف شرع عبارت از مالی است که بذل کنند آن را از برای غَرَضِ آجل یعنی ثواب که در قیامت بیابند آ ن را و بدین معنی منقسم است بصدقهٔ فریضه یا واجب که اگر ترک کنند آن را آثم گردند، و صدقهٔ نافله که بذل در آن مستحب و مندوبُ‌الیه است، و اگر ندهند آثم نگردند بنا دادن. و قسم اول یا متعلق بوقتی خاص است، مثل عیدین که آن صدقهٔ اضحیه است و فطر بر مذهب ابوحنیفه، چه در مذهب او صدقهٔ فطر واجب است بعد از ملک نصاب، و آن متعلق بطلوع آفتاب روز فطر است. و نزد شافعی صدقهٔ فطر فریضه است و متعلق بوقتی خاص است که آن غروب آفتاب در شب عید است. و همچنین اضحیه واجب است نزد امام ابوحنیفه، خلاف مر امامین را، و متعلق است بروز عید اضحی، و نزد شافعی سنت مؤکّده است، و امامین با او متفق‌اند و وقت آن نزد ایشان هم روز عید اضحیٰ است. و اگر متلق بوقت نیست و فریضه است، باتفاق مذهبین آن زکات است. و ما در این مقام معنی زکات و اقسام

آن که اخراج زکات از آن می‌باید کرد بیان کنیم بحسب مذهبین، انشاءالله تعالی.

معنی زکات در لغت شرع

اما معنی زکات در لغت و شریعت؛ در کتاب «صنوان الافتاء حنفیه» آورده که زکات اسمی است مأخوذ از تزکیه، یعنی پاک گردانیدن، و از این جهت او را زکات گویند که مُطَهِر دهندهٔ اواست از اِثمی که واقع شود او را در کسب، همچنانچه حق تعالی در قرآن می‌فرماید: خُذْ مِنْ اَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَکّیهم بِها[1] یا از زکیٰ یزکو است، و آن عبارت از نمو و زیاده گشتن است چنانچه گویند: زَکی الّزرعُ اذا انتمی[2]، و او را از آن جهت زکات گویند که مال را بواسطهٔ ادای آن نموّی حاصل می‌گردد، و در زبان شرع ارادت می کنند بدان تملیک بعضی نصاب بفقیر از آن جهت که نمو کند مالِ صاحبِ آن بدان و برکت یابد به‌ادای آن. این است تفسیر زکات لغةً و شرعاً.

اموالی که زکات برآنها تعلق می‌گیرد

اما اصناف اموالی که زکات از آن بیرون می‌باید کرد چهار صنف است:

(۱) چهارپایان

زکات شتر

صنف اول بهیمة الانعام و آن سه قسم است: اول شتر. و در «هدایه» گوید: نیست در کمتر از پنج شتر صدقه، و چون به‌پنج شتر رسد، و ایشان سایمه باشند، و سال بر آن بگذرد، یک گوسفند بیرون باید کرد تا آنکه به نه شتر رسد. چون ده شود در او دو گوسفند باشد تا بچهارده. چون پانزده شود سه گوسفند تا به‌نوزده. چون بیست شود چهار گوسفند تا به‌بیست وچهار. چون بیست وپنج شود یک شتر ماده که در سال دوم درآمده باشد، و او را بنت مخاض گویند در عرب، تا به سی وپنج. چون به‌سی وشش رسد یک شتر ماده که بسال سیوم درآمده باشد که او را بنت لبون گویند تا بچهل و پنج. چون بچهل وشش برسد یک شتر ماده که بسال چهارم درآمده باشد که او را حقّه گویَند تا بشصت. چون بشصت ویک رسد پس یک شتر ماده که در سال پنجم درآمده باشد که او را جذعه گویند تا بهفتاد و‌پنج. چون بهفتاد وشش برسد دو بنت لبون دهد تا نود. چون نود ویک باشد دو حقّه دهد تا صد وبیست. بدین ترتیب که مذکور شد در کتابهای صدقات حضرت

---

(۱) سورة التوبة: ۱۰۳.
(۲) م: اذا نما

پیغامبر صلی الله علیه وسلم مشهور شده. این است سخن «هدایه».

اختلاف حنفی و شافعی در زکات شتر

در زکات شتر از پنج تا بدینجا که بصد و بیست می‌رسد، هر دو مذهب متفق‌اند. و چون از صد و بیست گذشت در مذهب حنفیه استیناف فریضه باید کرد. و در «هدایه» گوید که چون از صد و بیست گذشت استیناف فریضه کنند: پس در هر پنج گوسفندی دهند، و یا دو حقّه و در ده دو گوسفند دهند، و در پانزده سه گوسفند، و در بیست و چهار چهار گوسفند، و در بیست و پنج بنت مخاض تا صد و پنجاه، پس در آنجا سه حقّه باید داد. و دیگر بار استیناف فریضه کنند: پس در پنج یک گوسفند یا سه حقه و در ده دو گوسفند و در پانزده سه گوسفند و در بیست چهار گوسفند، و در بیست و پنج بنت مخاضی و در سی و پنج بنت لبونی، چون بصد و نود و شش رسد، چهار حقّه باید داد تا بدویست. بعد از آن استیناف فریضه کنند همیشه، همچنانچه استیناف فریضه می‌کردند در پنجاهی که بعد از صد و پنجاه بود. این است سخن صاحب «هدایه».

و اما بر مذهب شافعی رحمه‌الله چون صد و بیست و یک شود سه بنت لبون باید داد تا صد و سی؛ چون بصد و سی رسد یک حقّه باید داد و دو بنت لبون، و حساب بدین نسق استقرار یافت، پس در هر پنجاه یک حقّه باید داد، و در هر چهل یک بنت لبون، و واجب متغیر می‌گردد به‌هر ده که زیادت می‌شود. این است مذهب شافعی رحمه الله در زکات شتر.

امام می‌تواند به هردو مذهب عمل کند

و هر دو طریقه که در مذهبین اختیار کرده‌اند در حدیث وارد شده، و اختلاف در آن است که آخر بکدام قرار گرفته. و امام و سلطان را می‌رسد که به‌هر دو طریقه عمل نمایند، و در هر دو مذهب هیچ فرقی نیست میان شتران بُختی که از شتران عربی و عجمی هر دو پیدا شده باشد، یا آن که عربی محض باشد.

زکات گاو نزد حنفیان

و اما زکات گاو بمذهب حنفیه؛ در «هدایه» گوید که در کمتر از سی گاو صدقه نیست، چون به سی گاو چرنده رسید، و یک‌سال بروگذشت، یک گاو نر یا یک گاو ماده که در سال دوم (از عمر)[1] در آمده باشد، و او را تبیع یا تبیعه گویند

---

(۱) اضافه از م.

باید داد. و در چهل یک گاو نر یا یک گاو ماده که در سال سیوم درآمده باشد، و او را مسنّ و مسنّه گویند. چون زیادت شد بر چهل واجب می‌شود در زیادت بقدر آن تا شصت نزد ابوحنیفه رحمه‌الله. پس اگر زیادت یکی باشد ربع عشر مسنّه باید داد؛ و در دو نصف‌عشر مسنّه و در سه سه‌ربع عشر مسنّه این روایت اصلی است. و مختار امامین آن است که در زیادت از چهل تا شصت هیچ نیست، چون به‌شصت رسید دو تبیع است یا دو تبیعه، و در هفتاد یک تبیع و مسنّه‌ای، و در هشتاد دو مسنّه و در نودسه تبیع و در صد دو تبیع و مسنّه، بعد از آن درصد وده یک تبیع و دو مسنه، دیگر در صد وبیست چهار تبیع یا سه مسنّه و همچنین می‌رود الی غیر‌النهایه. این است زکات گاو در مذهب ابوحنیفه رحمه‌الله.

زکات گاو در فقه شافعی

و اما زکات گاو در مذهب شافعی رحمه‌الله؛ در «انوارشافعیه» گوید که هیچ زکات نیست درگاو تا آن زمان که برسد به‌سی عدد، چون به‌سی عدد رسید در او یک تبیع است، اگر چه گاوها همه ماده باشند تا آن که بچهل رسد، چون بچهل رسید یک مسنّه است تا بشصت رسد، پس از آن یک تبیع است. پس از آن حساب مستقر می‌شود، پس در هر سی یک تبیع است، و در هر چهل یک مسنّه، و همچنین واجب متغیر می‌شود در هر ده ده الی غیرالنهایه. این است زکات گاو در مذهب شافعی.

زکات گوسفند نزد حنفیان

و اما زکات گوسفند در مذهب حنفی؛ در «هدایه» گوید که در کمتر از چهل گوسفند چرنده هیچ صدقه نیست. چون بچهل رسید و یک سال بر آن گذشت در او یک گوسفند است تا صد وبیست. چون صد وبیست ویک شد در او دو گوسفند است تا دویست. و چون دویست ویک شد در او سه گوسفند است. چون بچهارصد رسید در او چهار گوسفند است. پس از آن در هر صد گوسفند یک گوسفند است. و میشینه و بزینه هردو برابرند. و در زکات گوسفند نر و ماده هر دو گیرند. و ظاهر مذهب آن است که گوسفند یک‌ساله ستانند. این است زکات گوسفند درمذهب حنفی.

زکات گوسفند نزد شافعیان

اما زکات گوسفند در مذهب شافعی رحمه‌الله؛ در «انوار شافعیه» گوید که هیچ صدقه نیست درگوسفند تا آن زمان که برسد بچهل، پس یک گوسفند باید

داد تا صد و بیست و یک، پس دو گوسفند باید داد تا بدویست رسد، چون بدویست و یک رسد سه گوسفند باید داد تا بچهارصد رسد، چون بچهارصد رسد چهار گوسفند باید داد. بعد از آن حساب مستقر شد، در هر صد یک گوسفند باید داد. و گوسفندی که در اینجا و در شتر واجب می‌گردد باید که یک‌سال بر او تمام شده‌باشد، اگر میشینه دهد. و اگر بزینه دهد باید که در سال سیوم در آمده باشد. و جایز است که در گوسفند شتر نرینه دهد نه در زکات گوسفند، و جایز است که میش ستانند از بز و بعکس بشرط رعایت قیمت[1]. این است زکات گوسفند در مذهب شافعی رحمه الله.

معافیها در زکات

و در «وقایهٔ حنفیه» گفته که هیچ زکاتی در اشتر و درازگوش نیست که از برای تجارت نباشند. و همچنین هیچ زکاتی درعوامل نیست، و مراد گاوهائیست که کار کنند و زمین شکافند. و همچنین هیچ زکاتی در حوامل نیست و آن شترانی است که از برای بارکردن مهیا داشته‌باشند. و همچنین هیچ زکاتی درگاو و شتری نیست که آن را علف دهند و بخود چرا نکند. و همچنین هیچ زکاتی نیست در بره و بچهٔ شتر و گوساله الاّ به‌تبعیت مادر آن. اینست سخن «وقایه».

زکات اسب

و اما زکات اسپ مختلفٌ‌فیه است، و مشهور در مذهب امام اعظم رحمه‌الله این است که زکات در او هست. در «هدایه» گوید که گاه که اسپهائی باشند[2] نر و ماده صاحب او اختیار دارد، و اگر خواهد از هر اسپی یک دینار بدهد، و اگر خواهد آن را قیمت کند و از هر دویست درهم پنج درهم بدهد. این نزد ابوحنیفه است، و زفر هم موافق او است. و امامین بر آن رفته‌اند که در اسپ اصلاً زکات نیست، اگر تمامی اسپان نر باشند و جدا باشند از ماده، اصلاً زکاتی نیست در ایشان، و اگر تمامی اسپان ماده باشند و جدا باشند از نرها، همچنین در او زکاتی نیست نزد ابوحنیفه رحمه‌الله. و زکات در مختلط است نزد او بوجهی که گذشت. و در «کافی» گفته که مختار فتوی در زکات اسپ قول امامین است. این است سخن

(۱) متن مطابق م. در اصل به‌جای «قیمت» «قسمت» آمده است.
(۲) م. هرگاه که اسبها چرنده باشند.

«کافی».

و اما نزد شافعی رحمه‌الله در اسپ زکاتی نیست، و همچنین در بنده مگر آن از برای تجارت باشد که زکات تجارت از آن باید گرفت. این است احکام و مسائل متعلقه بزکات انعام.

(۲) زکات کشت و درختان میوه‌دار نزد حنفیان

اکنون صنف دوم از اموال زکات یاد کنیم: زکات زرع و ثمار؛ صنف دوم از اصناف زکویات زرع و ثمار است. اما زکات زرع و ثمار بمذهب ابوحنیفه رحمه‌الله علیه؛ در «هدایه» گوید که ابوحنیفه رحمه‌الله بر آن رفته که هر چه زمین او را بیرون آورد، خواه اندک و خواه بسیار و خواه بآب روان پرورده باشد و خواه بآب باران، عشر باید داد در زکات او، مگر هیزم و نی و علف خشک. و این گاهی است که نیستانی یا درختانی از هیزم یا موضعی که علف از او روید، فرانگیرند[1]. پس اگر فراگیرند عشر لازم می‌آید. و مراد ازاین نی غیر نیشکر است، و نی و زیره که عطری است، چه در آن هردو نی عشر است. و در شاخ خرما و کاه عشر نیست. این است قول ابی‌حنیفه رحمه‌الله. و امامین گفته‌اند که واجب نیست عشر الاّ در آن چیزی که او را ثمره‌ای یافته باشد، و بنصاب برسد، که آن پنج وسق است، و وسق شصت صاع است و آن صاع عراقی است، و شافعی صاع حجازی اختیارکرده به‌صاع رسول‌الله صلی‌الله علیه‌وسلم، و در «شرح وقایه» گفته که صاعی هشت رطل است[2]. و نزد امامین در خضروات صدقه نیست، و در چیزی که یک‌سال باقی نماند. و نزد ابوحنیفه در خضروات صدقه واجب است، و آن را اداکند بفقیر، نه آن که سلطان آن را فراگیرد. و در «اسرار» قاضی ابوزید همچنین است. این حکم زرعی است که آب باران و آب روان خورد، و اما زرعی که آب دلو یا دولاب خورد، در آنجا نصف عشر است، بی آن که مؤونت زراعت از او بردارند، مثل اجر حُصّاد در علفه گاو و مانند آن. مراد آن که نصف وظیفه که

اختلاف صاع عراقی و صاع حجازی

---

(۱) متن مطابق م. اصل: فراگیرند.

(۲) م. پنج وسق است و وسقی شصت صاع است بصاع رسول‌الله صلی‌الله علیه‌وسلم. و در «شرح وقایه» گفته که صاع عراقی معتبراست نزد ما و پیش شافعی صاع حجازی، وصاع عراقی هشت رطل است وصاع حجازی پنج رطل و ثلث رطل است.

عشر کل[1] است لازم می‌آید، نه آن که مؤونت زراعت بردارند، بعد از آن عشر باقی دهند یا نصف عشر، بلکه کل باید داد قبل از اخراج مؤونت‌ها، و همچنین قبل از اخراج مؤونت نصف عشر باید داد. این است سخن «شرح وقایه».

زکات زعفران و پنبه و عسل

و در «هدایه» گوید که ابویوسف رحمه‌الله بر آن رفته که در چیزی که معتاد نمی‌باشد که از او وسق سازند، مثل زعفران — بنابر عزت او — و پنبه، واجب است در او عشر گاهی که قیمت او به‌قیمت پنج وسق برسد از ادنی[1] آنچه او را در وسق می‌سازند همچو زرت در زمان ما. و امام محمد گفته: عشر واجب می‌گردد گاهی که برسد آن چیزی که بیرون می‌آید از زمین به‌پنج عدد از اعلی آنچه تقدیر کرده می‌شود بدان نوع او، پس اعتبار کرده شود از پنبه به‌پنج خروار، هر خرواری سیصد من، و در زعفران پنج من. و در عسل عشر است گاهی که آن را از زمین عشری یا در کوهی که در زمین عشری باشد حاصل کنند. و نزد ابوحنیفه واجب در عسل عشر است، خواه کم باشد و خواه بسیار. و در بعضی روایات از ابویوسف آمده که در عسل چیزی لازم نمی‌آید تا آن زمان که به‌پنج من برسد. و هم از ابویوسف آمده که او اعتبار قیمت کرده. و هم از او روایت آمده که در عسل چیزی نیست تا آن زمان که بده مَشک رسد، هر مشکی پنجاه من. و روایت از امام محمد آمده که در عسل چیزی نیست تا آن زمان که به‌پنج فَرَق برسد که هر فَرَقی سی وشش رَطْل باشد. این است سخن «هدایه».

ضابطه در فقه حنفی

و مقرر مذهب آنست که نزد ابوحنیفه رحمه‌الله هر چیزی که از زمین بیرون می‌آید غیر از هیزم و نی و علف خشک، خواه بسیار باشد و خواه اندک، اخراج عشر یا نصف عشر از آن باید کرد، خواه حبوب باشد خواه ثمار. و نزد امامین چنان است که هرچه از زمین بیرون می‌آید[3] (و یک‌سال بماند و به‌پنج وسق برسد، عشر یا نصف عشر از[2] آن بیرون باید کرد. و در «عنوان الافتا» گفته که امام محمد در «منتقی» گفته: عشر نیست در آن چیزی که از ادویه باشد و

---

(۱) متن مطابق م. اصل: کل عشر.

(۲) اضافه از م.

(۳) آنچه در میان دو ابرو مشخص شده از نسخه اصل ساقط است. از م. نقل شد.

زکات حنا و وسمه

عشر نیست در ریاحین و حنا وگل و وسمه. و ابویوسف رحمه‌الله در حنا عشر واجب گردانیده زیرا که آن را می کوبند و سالها نگاه می‌دارند. و در «مبسوط» یاد کرده که عشر در وسمه واجب است نزد امامین هر دو.

درختان بی‌بر

و در کتاب «منتقی» آورده که ابراهیم‌بن هراسه گفته: از امام‌محمد سؤال کردم که زمین عشری در او درختی باشد که میوه نداشته‌باشد، همچو درخت توت و بید؟ گفت: عشر در او نیست. و بعضی مشایخ ما رحمه‌الله گفته‌اند که هر گاه که استنما کند زمین خود را بقوایم درخت بید یا نی و آنچه بدان ماند و هرساله آن را قطع کنند و فروشند واجب گردد در او عشر. و امام ابویوسف رحمه‌الله گفته:

زکات مویز و خشکبار

آلوئی که آن را خشک می کنند، او بمنزلهٔ مویز است، و در او عشر واجب است. و همچنین است عنّاب و هیچ عشر نیست در شفتالو و سیب و امرود و آلو و بهی و زردآلو، و ترنجبین هرگاه که برخار افتد در زمین کسی که گفته‌اند که در او عشر هست. و بعضی گویند که نیست، زیرا که آن باتفاقی می‌افتد در زمین، و زمین را از برای آن مهیا نکرده‌اند. و از اینجاست اگر ترنجبین بر درخت افتد، عشر در او نیست. این است سخن «عنوان الافتا». اما فرق میان زمین عشری و خراجی و آب عشری و خراجی در باب عشر و خراج مذکور گردد انشاءالله تعالی.

زکات کشت و درختان در فقه شافعی

اما زکات زرع و ثمار در مذهب شافعی؛ در «انوار شافعیه» گوید: صنف دوم از اصناف اموال زکوی نبات است، و او را شرطهاست: اول آنکه آن نبات قوت گردد به‌اختیار همچوگندم و جو و برنج و ارزن و ذرت و نخود و عدس و باقلا و ماش و لوبیا و جُلبان— که دانه‌ای است نزدیک به‌ماش از حبوب— و انگور، و رطب از میوه‌ها. پس آنچه قوت نگردد باختیار، همچو حلبه وکنجد و شونیز و رازیانج وکرویا و زیره وکشنیز و شهدانه و خرپزه و خیار و انجیر و امرود و زردآلو و آلو و بهی و شفتالو و سیب و انار و جوز و بادام و ترب و سلق و شلجم و جزر و قسط و بادنجان و نیشکر و پنبه و صنوبر و چنار و زیت و زعفران و ورس و عسل و دوشاب و سرکه و عصفر و دانه او و بقول و دانه‌های ایشان، زکات در این جمله واجب نمی‌گردد.)

شرط دوم آن که مملوک باشد، پس اگر سیل دانهٔ زکوی از بلاد حرب بیاورد و در صحرا بروید، عشر در او نیست، همچو درختهای خرما که مباح است در صحرا، و باید که مملوک آدمی معین باشد، پس اگر بستانی یا زمینی یا موضعی را وقف کند بر مسجدی یا رباطی یا قنطره‌ای یا جماعتی غیر معین همچو فقرا و مساکین، پس هیچ عشری در ثمار و زروع او نیست. و اگر کسی اجاره کند چنین زمین را و زراعت کند واجب می‌شود بر مستأجر با اجارهٔ زمین، همچنانچه واجب می‌شود بر تاجر با زکات تجارت اجرت دکان که او را اجاره کرده باشد.

شرط سیوم آن است که بنصاب رسد نبات، و آن پنج وسق است، و وسقی شصت صاع است، و صاعی چهار مدّ است، و مدّی رطلی و ثلث رطلی است به‌بغدادی. پس صاعی پنج رطل و ثلثی باشد، و جمله نصاب هزاروشش صد رطل بغدادی باشد از روی تحدید. و بمن صغیر که دو رطل است، هشت‌صد من باشد. و بمن کبیر، و آن شش صد درهم است، سی‌صد وچهل وشش من و ثلث منی و رطلی صدوسی درهم است. و بعضی گویند: صدوبیست‌وهشت درهم است و چهار سبع درهمی. و اگر ناقص شود از نصاب رطلی یا بیشتر زکات واجب نمی‌گردد و اگر زیادت گردد واجب است قسط او. و واجب در چیزی که آب باران خورد یا انهار یا چشمه یا قنات یا غدیر عشر است. و واجب در چیزی که آب دلو یا دولاب خورد، یا آب خریده یا بخشیده یا غصب کرده شده خورد، نصف عشر است. این است زکات نبات نزد شافعی رحمه‌الله علیه.

(۳) زکات زر و سیم نزد حنفیان

صنف سیوم از اصناف اموال زکوی زروسیم است. اما زکات سیم درمذهب حنفیه؛ در «هدایه» گوید که نیست در آنچه مادون دویست درهم باشد صدقه، پس چون بدویست رسید و سال بر آن گذشت دروپنج درهم است. و چیزی در زیادت از دویست درهم نیست تا آن زمان که برسد بچهل، پس در او یک درهم است. پس از آن در هر چهل درهم درهمی است. و این نزد ابوحنیفه است. و امامین گفته‌اند که آنچه زیادت از دویست است زکات بحساب دویست است. و معتبر در دراهم که زکات او بیرون می کنند وزن هفت است و آن چنان است که

ده درم وزن هفت مثقال باشد. و بدین جاری شده تقدیر در دیوان عمر رضی‌اللّه‌عنه و امر بر آن قرار گرفته.

اما زکات وزن ذهب که آن طلاست و در فارسی زرگویند او را؛ در «هدایه» گفته که نیست در مادون بیست مثقال از طلا صدقه، پس هرگاه که به بیست مثقال برسد درو نصف مثقالی است. و مثقال آن است که هر هفت ازو وزن ده درهم باشد، و درهم معروف است. پس از آن در هر چهار مثقال دو قیراط است، و هر مثقالی بیست قیراط است. و نیست در مادون چهار مثقال صدقه نزد ابی‌حنیفه. و نزد امامین واجب است حساب آن، و این مسألهٔ کسور است، و هر دیناری ده درهم است در شرع، پس چهار مثقال در زر همچو چهل درهم باشد در نقره[1]. و در طلائی که سکه نزده باشند و نقره همچنین، و در زیورها و ظرفهای طلا و نقره زکات هست. این است سخن «هدایه».

(۳) زکات زر و سیم نزد شافعیان

اما زکات زر و سیم نزد شافعی؛ در کتاب «انوارشافعیه» گوید که شرط است در زکات معدنی که زروسیم باشد، و آن که ملک باشد و آن که بنصاب رسد، پس اگر ناقص گردد از نصاب و اگر چه نقص حبّه‌ای باشد واجب نمی‌گردد زکات و نصاب نقره دویست درهم است از روی وزن، و در او پنج درهم است. و نصاب طلا بیست مثقال است و در او نصف مثقالی است. و آنچه از نصاب مذکور در زروسیم زیادت آید بحساب آن است خواه کم باشد خواه بسیار. و مراد از دراهم- دراهم اسلام است. و قدر مثقال اسلام، و آن شش دانق است. و هر ده درهم هفت مثقال است. و نقره را به‌طلا تکمیل نکنند و عکس آن. و در زکات زروسیم شرط است که یک‌سال بر آن بگذرد. و زکات نیست در زیورهای طلا و نقره که سازند گاهی که مباح باشد، وآن آنست که از برای زنان سازند. و واجب است در زیورِ حرام. و اگر دست آرنجی از طلا یا نقره سازد و قصد استعمال او نکند، نه مباح و نه حرام و نه جهت نهادن گنج، زکات در او نیست. از معدنیات غیرطلا و نقره در هیچ جنسی دیگر زکات نیست. این است زکات زروسیم نزد شافعی.

---

(۱) متن مطابق م. در نسخهٔ اصل: «پس چهارمثقال در این همچو چهل درهم باشد.»

زکات معادن نزد حنفیان

اما زکات معدن نزد حنفیه؛ در «هدایه» گوید: معدن طلا و یا نقره و یا مس یا آهن یا رو یا ارزیر که در زمین خراجی یابند یا عشری، در او خمس است نزد ما، و شافعی رحمه‌الله گفته که در او هیچ نیست مگر آن که طلا یا نقره باشد چنانچه گذشت. و فرق میان معدن و رکاز آن است که معدن عبارت از موضعی است که استخراج می کنند از او چیزی چند که خداوند تبارک وتعالی در او آفریده روزی که آسمان و زمین آفرید. و گنج اسم موضعی است که در او دفن کنند اموال را و صنع آدمی را در آن مدخل باشد، و رکاز مشترک است. تارةً گویند مراد از او گنج باشد، زیرا که مرکوز است در زمین، و تارةً گویند مراد معدن باشد. این است تفسیر کنز و معدن و رکاز نزد حنفیان. و اما نزد شافعی رحمه الله؛ رکاز عبارت از مدفون در جاهلیت است، و حکم معدن در مذهب ابوحنیفه گذشت. و در «هدایه» گوید که اگر در خانهٔ خود معدنی بیابد نزد ابوحنیفه در او هیچ نیست، و نزد امامین بر او خمس است، و اگر در زمین خود نیابد نزد ابوحنیفه رحمه‌الله در او دو روایت است. این است سخن «هدایه».

فرق معدن و رکاز

گنج و زکات آن

و اما حکم رکاز بمعنی کنز نزد حنفیّه؛ در «هدایه» گوید که اگر گنجی بیابد واجب می‌گردد در او خمس نزد همه، پس اگر بیابیم او را که بر او ضرب اسلام باشد، همچنانچه بر او کلمهٔ شهادت نوشته باشند، او به‌منزلهٔ لقطه است، و حکم او در موضع خود دانسته شده. و اگر بر ضرب اهل جاهلیت باشد، مثل آن که بر او نقش صنمی کرده باشند در او خمس است بر هر حال. پس از آن اگر آن را در زمین مباح یافتند، چهاریک خمس او از آنِ کسی است که آن را یافته. و اگر در زمین مملوک یافتند حکم همچنین است نزد ابویوسف. و نزد ابوحنیفه و محمد رحمهماالله آن است که آن از آن کسی است که خطی از برای او کشیده باشند (گرداگرد زمین[1])، و مراد از این کسی است که امام او را تملیک کرده باشد در اول فتح آن بقعه، و اگرچه آن مال در ظاهر باشد (اگر چه بَدْوِ تصرف آن کس بر ظاهر این زمین است، اما مالک می‌شود آن چیزی را که در باطن زمین است)[2] همچنانچه

(۱) اضافه ازم. (۲) اضافه ازم.

کسی صید ماهی کرد و در اندرون او دُرّی یافت، مالک آن دُرّ می‌گردد که در بطن اوست. و اگر نشاسند آن کسی را که اول زمینی را امام بدو داده (و نه ورثهٔ آن کس را)[1] صرف کنند بدورتر مالکی که بشناسند او را در اسلام. و اگر ضرب مشتبه شود حکم جاهلیت دهند او را در ظاهر مذهب. و بعضی گویند: او را حکم اسلامی دهند بواسطه ظاهرِ یَدْ. و در فیروزج که در کوه می‌یابند خمس نیست و در زیبق هست نزد ابوحنیفه و امام محمد در قول آخر او. و خلاف مر ابویوسف را. و خمس نیست در مروارید و عنبر نزد ابوحنیفه و محمد، خلاف مرابویوسف را. این است سخن «هدایه».

زکات معدن و رکاز نزد شافعیان

و اما زکات معدن و رکاز در مذهب شافعی؛ در «انوارشافعیه» گوید که اجناس معدنی اگر طلا و نقره باشد در او زکات هست، و زکات نیست در آهن و دیگر معدنیات از مس و رو و یاقوت و پیروزه و زبرجد و زمرّد و مروارید و عقیق و مشک‌وعود و عنبر. و اما طلا و نقره که از معدن بیرون می‌آید مقدار زکات او رُبْعِ عُشْر است. و شرط است در او نصاب. و ضمّ کنند بعض آنچه موجود می‌شود به‌بعضی اگر عمل متتابع باشد، و اگر قطع عمل کنند بی‌عذری باطل گردد ضمّ. و اما رکاز که او مدفون جاهلیت است، شرط است که طلا و نقره باشد، و در غیر آن واجب نیست. و شرط است که نصاب باشد، و شرط نیست که یک‌سال بر او بگذرد. و حق او را فی‌الحال بیرون باید کرد، چنانچه در معدن. و شرط است که به‌ضرب جاهلیت باشد چنانچه صورتی یا شکل صلیب بر آن باشد. و اگر به‌ضرب اسلام باشد که در او نقش کرده باشند قرآن یا اسم رسول یا اسم پادشاه اسلامی، پس اگر مالک او معلوم باشد، از آن اوست. و واجبست عرض کردن بر او. و اگر مالک او معلوم نباشد و ندانند که ضرب جاهلیت است یا اسلام؟ به‌آن که آن زیوری چند باشد، و یا ظرفی چند باشد، آن لُقَطه است. و اگر در موات دارالاسلام یابند یا در موات دارالحرب یا در خرابه‌ای یابند که عمارت جاهلیت بوده باشد، یا در جائی یابند که او را احیا کرده باشد آن کس که او را یافته، پس اگر در مسجد

(۱) اضافه ازم.

یابند یا در شارع ، آن لقطه است. و اگر در ملک غیر یابند پس آن از آنِ اوست. اگر دعوی کند بهر ضرب که باشد بی‌سوگند، واجب باشد عرض کردن بر او. و الاّ از آنِ آن کسی است که ملک را از او یافته صاحب ید، تا منتهی شود به‌آن کسی که زمین را احیا کرده. و اگر در زمین وقف یابد پس آن از آنِ صاحب ید است در آن. این است احکام رکاز در مذهب شافعی و اللّه اعلم و به التوفیق.

(۴) زکات تجارت

اما زکات اموال تجارت که آن صنف چهارم است از اصناف اموال زکوی؛ در مذهب ابوحنیفه رحمه‌الله در «هدایه» گوید که زکات واجب است در کالاهائی که بدان تجارت کنند، آن کالاها هر چیز که باشد خواه از جنس آن چیزی باشد که در او زکات واجب می‌شود همچو سوایم، یا از آن جنس باشد که در او زکات واجب نمی‌شود همچو جامه‌ها و استر و مرکب، گاهی که قیمت آن کالا بنصاب طلا و نقره برسد، زکات در او واجب می‌گردد. و نصاب باید که در اول سال و آخر او موجود باشد. و نزد زفر رحمه‌الله در تمام سال باید که نصاب موجود باشد. و بعد از نصاب ادا کند از هر دویست درهم، پنج درهم. و شرط است نیت تجارت، و باید که قیمت کالا بچیزی کنند از (زر و نقره)[1] که نافع تر باشد فقرا و مساکین را از جهت احتیاط حق ایشان، پس اگر قیمت بیکی از دو نقد کنند نصاب تمام شود، و به‌نقدی دیگر اگر قیمت کنند نصاب تمام نشود، بچیزی قیمت باید کرد که قیمت نصاب در او تمام شود از جهت منفعت فقرا. این یک روایت است از ابوحنیفه، و در روایت اصل آن است که او مخیّر است. و نزد ابو- یوسف آن است که قیمت کند بچیزی که خریده است اگر ثمن او نقد باشد، و اگر بغیر نقد خریده تقویم کند بغالب نقد بلد.[2] و نزد امام محمد آن است که قیمت کند به نقد غالب بر هر حالی. و اگر نصاب کامل باشد در هردو طرفِ سال، پس نقصان او در میان سال اسقاط زکات نمی کند، اما لابدّ است از نصاب در ابتداء او تا منعقد شود سبب بر اهل او. و همچنین واجب است نصاب در انتهای سال از برای وجوب ادا. و ضم کنند قیمت کالا را بطلا و نقره تا نصاب تمام شود. و نزد ابوحنیفه

---

(۱) اضافه از م. (۲) اضافه از م.

رحمه‌الله بقیمت ضم کنند، و نزد امامین باجزا. و این هم روایت است از ابوحنیفه رحمه‌الله تا بغایتی که اگر کسی را صد درهم و پنج مثقال طلا باشد که قیمت او صد درهم باشد، پس نزد ابوحنیفه بر او زکات هست، زیرا که نصاب کامل شد بقیمت. و نزد ایشان زکات نیست زیرا که اجزا مضموم نشده (زیرا که در این مسأله بضمّ اجزا نصاب کامل نمی‌شود زیرا که از یکی نصف نصاب حاصل است و از یکی ربع نصاب[1]) و اگر کسی را ده دینار و صد درهم باشد واجب می‌شود زکات بر او باتفاق. این است حکم زکات تجارت در مذهب حنفی.

زکات تجارت در فقه شافعی

و احکام زکات تجارت در مذهب شافعی؛ در «انوارشافعیه» گوید که محل زکات تجارت اعیانی است که قابل معاوضه باشد، و آن را شروط است:

اول آن که آن عین که بر آن تجارت می کنند باقی مانَد بعد از استعمال و مستهلک نشود به‌استعمال، پس اگر صابون خرد تا جامه مردمان بشوید بعوض، و دردست او بماند سالی واجب نمی‌شود زکات، زیرا که آنچه می‌ماند اثری است، و اگر رنگ خرد که بدان جامه‌های مردم را رنگ کند، واجب می‌گردد، زیرا که آنچه باقی می‌ماند عین است.

شرایط چهارگانهٔ زکات تجارت

دوم آن که کسب کنند آن مال را بمعاوضه به‌نیتی که باکسب مقارن باشد. پس اگر نزد او کالائی باشد که او خریده باشد به‌نیّتِ آن که نگاه دارد، پس نیت تجارت کند در او، بمجرد همین نیت آن کالا مال تجارت نمی‌گردد، تا آن زمان که وقت اکتساب نیت تجارت کند. و چون حکم تجارت ثابت شد، حاجت نیست که در هر معامله نیتی جدید کند، بلکه همان نیت اول که وقت اکتساب کرده کافی است. و کالا بیرون می‌رود از آن که از برای تجارت باشد، هرگاه که نیت نگاه داشتن آن کنند. و اگرچه مال تجارت نمی‌شود بمجرد نیت چنانچه گذشت.

سوم گذشتن سال، و شرط نیست استمرار ملک در تمام سال، تا بغایتی که اگر کالائی را به کالائی دیگر فروخت در میان سال، سال همچنان مستمر است. و اگر

---

(۱) اضافه از م.

چیزی را فروخت از برای آن که عوض او را نگاه دارد و تجارت در او نکند، سال منقطع شد.

چهارم نصاب در آخر سال، و شرط نیست در اول و وسط. و آغاز سال تجارت از آن روزی است که کالا را خرید و اگر بغیر نقد خریده یا بنقد خریده و آن دون نصاب است، یا در ذمت خریده و نقد کرده نصاب در ثمن او. و اگر بعین خریده و آن نصاب است، پس ابتدا از روزی است که او تملک آن نقد کرد. و اگر خرید سایمه از برای تجارت، دو زکات بر او لازم نمی‌آید. لیکن اگر کامل شود نصاب یکی، واجب زکات اوست، و اگر نصاب هر دو کامل شود پس واجب زکات عین است مگر گاهی که سال تجارت مقدم شود که واجب زکات او است در آن سال و واجب زکات عین است در سایر احوال. و زکات تجارت رُبْعِ عُشر است، و متعلق بقیمت است و از او بیرون باید کرد. و جایز نیست که از عین اخراج کنند. و قیمت بنقدی کنند که بدان خریده باشد، و اگرچه در وقت خریدن نصاب نبوده باشد. این است احکام زکات تجارت نزد شافعی، اکنون بیان اصناف مستحقان زکات نمائیم و بالله التوفیق.

فصل دوم، در بیان مستحقان زکات. بدان ایّدکَ‌الله تعالی که خداوند تعالی در آیهٔ کریمه بیان مستحقان زکات فرمود قال‌الله تعالیٰ: انما الصدقاتُ لِلْفُقَراءِ و المساکینَ و العاملینَ عَلَیها و الْمُؤلّفَةِ قُلوبِهِمْ وَ فی الرِّقابِ و الْغارِمینَ وَ فی سبیلِ اللهِ وَ ابنِ السبیل فَریضةً مِنَ اللهِ واللهُ علیمٌ حکیمٌ[1] و این مجموع که در آیه مذکور شده‌اند هشت صنفند، و ما اصناف را باحکام ایشان یاد کنیم، و اشارت بخلاف مذهبین بنمائیم، انشاءالله تعالیٰ.

فقیر کیست؟

صنف اول از مستحقان زکات فقیر است، و او آن کسی است که او را هیچ مالی نباشد، و کسی نداند که در موقع حاجت او افتد. همچنانچه محتاج به ده درهم است، و مالک دو درهم بیشتر نیست و خانه‌ای که مسکن او است و جامه‌ای

(۱) سورة‌التوبة: آیهٔ ۶۰.

که پوشیده از برای تجمل، و بنده‌ای که محتاج بخدمت او است و اموالی که غایب است تا مسافت قصر او را از فقر بیرون نمی‌بَرَد. و اگر قادر باشد بر کسب و او مشغول بتعلم قرآن است، یا علمی که فرض کفایت باشد، یا تعلیم می کند و اشتغال به کسب او را از تعلیم و تعلم مانع می‌آید، زکات او را حلال است. بخلاف آن که مشغول باشد بتوافل طاعات. زیرا که کسب و قطع طمع از مردم اولی است از اقبال بر نوافل با طمع، و اگر قادر باشد بر جمع میان کسب و تحصیل یا آنکه تحصیل نمی کند و معتکف در مدرسه شده معطّل، حلال نیست او را زکات. این است معنی فقیر در مذهب شافعی، چنانچه در «انوار» گفته.

و اما معنی فقیر در مذهب حنفی؛ در «هدایه» می‌گوید: فقیر آن کسی است که او را ادنیٰ چیزی باشد و مسکین آن کسی است که او را هیچ نباشد. و این مروی است از ابوحنیفه. و بعضی گویند برعکس است. و هر یکی را وجهی هست. این است سخن «هدایه».

مسکین کیست؟

صنف دوم از اصناف هشتگانه مسکین است، و او آن کسی است که مالک باشد یا کاسب باشد چیزی را که در موقع حاجت او واقع شود، لیکن او را کافی نباشد، چنانچه او محتاج بده دینار است، و او مالک هفت است یا هشت. و فرق نیست میان آن که مالک نصاب باشد یا کمتر یا بیشتر. این است معنی مسکین بمذهب شافعی. و اما در مذهب حنفی معنی مسکین گذشت. و در «هدایه» گوید که اختلاف است در آن که فقیر و مسکین دوصنف‌اند[1] یا یک صنف. و در «عنوان الافتا» آورده که نزد ابوحنیفه آن است که فقیر و مسکین دو صنف‌اند. و نزد ابویوسف آن است که هر دو یک صنفند، و ثمره اختلاف ظاهر می‌شود در جائی که وصیت کند که ثلث مال او بفلان دهند و فقرا و مساکین، پس بر قول ابوحنیفه مال را سه قسم باید کرد، و هر یک ثلثی گیرند. و نزد ابویوسف رحمه‌الله دوقسم باید کرد: نصفی فلان برد و نصفی آن دوبرند والله اعلم.

صنف سیوم عامل؛ و او عبارت از ساعی و کاتب و قسّام و عاشر و عریف و

(۱) م. و از امام محمد رحمه‌الله مروی است که هر دو یک صنفند.

ماموران و کارگزاران

حاسب و حافظ است نه امام و قاضی، و نه والی اقلیم بلکه رزق ایشان اگر بتطوع نکنند در خمس الخمس است. و وکیل بتفریق زکات عامل نیست. پس اگر به‌تطوّع آن کار نکند اجرت او بر مالک است، همچو اجرت کیّال. این است مذهب شافعی، چنانچه در «انوارشافعیه» یاد کرده.

میزان حقوق ماموران

و در «هدایه» گوید که اجرت عامل در زکات (برین وجه است که)[1] امام بدهد او را بعد از عمل بقدر عمل او، پس آن قدر دهد که در وُسْعِ او باشد، و در وُسْع اعوان او. و مقدّر بهشت یک نیست چنانچه شافعی بر آن رفته، زیرا که استحقاق او بطریق کفایت است. و از این جهت عامل می‌ستاند و اگرچه غنی باشد، لیکن در او شبهۀ صدقه هست. پس باید که عامل اگر هاشمی باشد نگیرد آن را، از جهت تنزیه قرابت آن حضرت صلّی الله علیه وسلّم از شبهۀ چرک. و غنی موازنه با او نمی کند در استحقاق کراهت، پس اعتبار نکردند این شبهه را در حق او. این است سخن صاحب «هدایه».

مؤلفۀ قلوب چه کسانیند؟

صنف چهارم مؤلفۀ قلوب و آن جماعتی اند که به‌اسلام درآیند و نیّتِ ایشان ضعیف باشد. و این ضعف نیت ایشان بقول ایشان دانسته می‌شود. و هم ازمؤلّفه‌اند آنان که ایشان را شرفی باشد که توقع باشد بتألف ایشان، اسلام نُظرای ایشان، یا جهاد باکفار یا مانع زکات، زیرا که این دادن آسانتر از لشکرکشیدن است. و آن کس که گوید من ضعیف نیّتم قول او را قبول کنند، و آن کسی که گوید که شریفم، مطالبت کنند او را به‌بیّنه. این است مذهب شافعی رحمه‌الله، و نزد او سهم مؤلّفۀ قلوب باقی است. و اما در مذهب حنفی سهم مؤلّفۀ قلوب ساقط است.

و در «عنوان الافتا» گوید که مؤلّفۀ قلوب از رؤسای عرب سه صنف بودند: صنفی مسلمان شدند، همچو عُیَیْنه و صَفْوان و اَقْرَع، و حضرت پیغامبرصلّی الله علیه‌وسلّم ایشان را سهمی می‌داد از برای تألیف دلهای ایشان بر اسلام. و صنفی را می‌داد از جهت امید اسلام ایشان. و صنفی را می‌داد از جهت دفع شر ایشان. و این بواسطۀ آن بود که اسلام ضعیف بود، وکفار قوی بودند. چون حضرت حق

(۱) اضافه ازم.

سبحانه و تعالی اسلام را قوی گردانید و کافران ضعیف شدند، اجماع کردند صحابه در زمان ابوبکر بر سقوط سهم ایشان. این است سخن «عنوان الافتا».

رقاب

صنف پنجم رقاب است، و ایشان مکاتبانند بشرط آن که کتابت صحیح باشد، و او را چیزی نباشد که وفا بنجوم او کند. و جایز است صرف کردن بدو پیش از حلول نجم کتابت. و این اتفاق مذهبین است.

صنف ششم غارمانند و قرض ایشان چند نوع است:

وامداران

یکی آن که از برای مصلحت و حاجت خود قرض کرده باشند، پس از زکات آن قرض را ادا می‌توان کرد بدو شرط: اول آن که محتاج باشد قرض‌دار بدان که از زکات ادا کند بنابر آن که وفای قرض نداشته باشد، و اگر چیزی نداشته باشد و بر کسب قادر باشد، قضای قرض خود از کسب کند. دوم آن که نفقه در طاعتی کرده باشد همچو حجّی یا جهادی، یا در مباحی همچو انفاق بر نفس خود یا عیال، یا خسرانی در معامله یافته باشد و بواسطهٔ آن قرض کرده باشد. پس اگر در معصیتی خرج کرده باشد همچو خمر و انفاق بطریق اسراف، پیش از توبه او را چیزی ندهند، و بعد از توبه دهند.

قسم دوم آن که قرض از برای اصلاح ذات‌البین کرده باشد، پس قرض او را از زکات ادا کنند، خواه فقیر باشد و خواه غنی، بنقد یا ملک یا متاع.

قسم سوم آن که او را ضمانی لازم شده باشد. و جایز است زکات گرفتن از برای صداق زوجه. این است بیان سهم غارمین در مذهب شافعی.

و اما در مذهب حنفی؛ در «هدایه» گوید که غارم کسی است که لازم شود او را دینی و مالک نصاب نباشد که آن نصاب فاضل از دین او باشد.

مجاهدین داوطلب

صنف هفتم غازیان متطوّعه‌اند و ایشان را از سهم زکات چیزی می‌توان داد، و اگرچه اغنیا باشند. و حاجیان را نمی‌توان داد، و نه غازیان که ایشان ارتزاق از بیت‌المال دارند، و اگرچه فیء منقطع شود. این است مذهب شافعی رحمه الله علیه.

و اما در مذهب ابوحنیفه رحمه الله علیه؛ در «هدایه» گوید که سبیل الله

فقراء غازیانند نزد ابویوسف رحمه الله، و نزد محمد رحمه الله فقراء حاجیانند. و صرف نکنند باغنیاء غازیان نزد حنفیان، زیرا که مصرف زکات فقرااند. این است سخن «هدایه».

و در کتاب «عنوان الافتا» ذکر کرده که در شرح «جامع الصغیر» آورده که مراد از سبیل الله غازی و حاج منقطع است هر دو، والله اعلم.

ابن السبیل

صنف هشتم ابن السبیل است، و او آن کسی است که انشاء سفر کند از مقام خود، و غریبی که بشهری بگذرد. و شرط است که سفر او سفر معصیت نباشد. پس ابن السبیل که سفر طاعت یا مندوب یا مباح کند، او را از زکات چیزی بدهند. و کسی که هایم باشد و نداند که کجا می‌رود او را ندهند. و شرط دادن آن است که او نیابد آن چیزی که محتاجٌ الیه اوست در سفر. پس کسی را بدهند که هیچ مال نداشته باشد، و کسی که مال داشته باشد لیکن در غیر بلدی که نقل کرده از او، و اگرچه کسب داند. و شرط است در جمیع این جماعتی که صرف می‌کنند در ایشان که کافر نباشند، و بندهٔ غنی نباشد، و غازی از مرتزقه نباشد، و هاشمی و مطّلبی نباشد نزد شافعی، و همچنین مولای ایشان نباشد. و جایز نیست صرف زکات در بنای مسجد. و اگر هاشمی یا مطّلبی را یا بعضی از مرتزقه را عامل سازند حلال نیست او را سهم عمّال. و اگر خمس الخمس از بنی‌هاشم و بنی‌مطّلب منقطع شود از برای خالی بودن بیت‌المال یا استیلاء ظالمان، ایشان را از زکات ندهند. و جایز نیست دادن زکات بصبی و مجنون، و جایز است دادن بقیّم ایشان. این است مذهب شافعی.

و اما برمذهب حنفی مراد از ابن‌سبیل آن کسی است که او را مالی در وطن خود باشد و در آن مکانی که او در آنجاست هیچ نداشته باشد. این است سخن صاحب «هدایه».

و در «عنوان الافتا» گفته که ابن السبیل آن کسی است که منقطع از مال خود باشد. پس جایز است صرف کردن بدو، و اگرچه او را مال بسیار در وطن خود باشد. و در کتاب محمد بن صالح جرجانی رحمه الله آورده که ابن‌سبیل کسی

است که او قادر نباشد بر مال خود و غنی باشد و قادر باشد بر آن که استقراض نماید، و قرض او را بهتر است از قبول صدقه، و اگر قبول صدقه کند مجزی است از کسی که می‌دهد او را. این است سخن «عنوان الافتا». چو اصناف که مستحقان زکات اند مذکور شدند، اکنون بیان کیفیت فراگرفتن سلطان یا امام زکات را از مستحقان زکات و کیفیت وجوب او و کیفیت صرف او بنمائیم و بالله التوفیق.

فصل سوم، در بیان کیفیت فراگرفتن سلطان زکات را و کیفیت وجوب و صرف درمصارف. بدان ایّدك الله تعالی علماء حنفیه اختلاف کرده‌اند، درآن که زکات واجب علی الفور است، تا وقت وجوب و حصول نصاب آن را ادا باید کرد، یا واجب علی التّراخی است (بعد از تحقق وقت وجوب)[1] تا هر وقت که خواهد دهد ادا کند. درکتاب «هدایهٔ حنفیه» گوید: زکات واجب است بر هر آزاد عاقل بالغ مسلم، گاهی که مالك نصاب کامل شود ملکی تمام وسال براو بگذرد. و دیگر اختلاف کرده‌اند که واجب علی الفوراست، یاعلی التّراخی؟ بعضی اختیار کرده‌اند که واجب علی الفور است، زیرا که آن مقتضایِ مطلقِ امر است. و بعضی گویند: واجب علی التّراخی است، زیرا که جمیعِ عمر، وقتِ اداء اوست. و در «کفایه» گفته که وجوب علی الفور قول کرخی است، زیرا که اوگفته آثم می‌شود بتأخیر زکات بعد از تمکن. و همچنین ذکر کرده حاکم شهید رحمه‌الله. و از امام محمد رحمه‌الله روایت کرده‌اند که هرکس که تأخیر زکات کند بی‌عذری، شهادت او مقبول نیست. و تفریق کرده امام محمدرحمه‌الله میان حج و زکات، گفته که آثم نمی‌گردد بتأخیر حج، و آثم می‌گردد بتأخیر زکات، زیرا که در زکات حق فقراست، پس بتأخیرِ حقِ ایشان آثم می‌گردد، و اما حج خالص حق‌الله است. و هشام از ابویوسف روایت کرده است که اوگفته آثم نمی‌شود بتأخیر زکات، و آثم می‌شود بتأخیر حج، زیرا که زکات موقت بوقتی نیست، و حج فریضه‌ای است که متعلق است اداء او بوقت همچو صلات، و شاید که آن وقت را در نیابد. این است

آیا زکات واجب فوری است؟

(۱) اضافه ازم.

سخن «کفایه». و از نقول مذکوره در کتاب «عنوان الافتا» چنان معلوم می‌گردد که فتوی بر آن است که وجوب او علی الفور است.

و اما در مذهب شافعی رحمه‌الله وجوب زکات علی‌الفور است. در «انوار- شافعیه» گوید که واجب است اداء زکات بعد از تمکن علی‌الفور، یا بنفس خود یا بوکیل یا بصرف بامام، و آن اولی است اگر عادل باشد، و اول اولی است اگر عادل نباشد. این است حکم وجوب زکات.

تاثیر نیّت در زکات

و اما نیّت در مذهب حنفی؛ در «هدایه» گوید: و جایز نیست الاّ به‌نیتی که مقارن ادا باشد یا مقارن به‌بیرون کردن مقدار واجب باشد، و اگر تصدّق کند جمیع مال خود را و نیّت زکات نکند ساقط می‌شود فرض زکات از او و از روی استحسان. این است سخن «هدایه».

و اما نیّت زکات در مذهب شافعی؛ در «انوارشافعیّه» گوید که در ادای زکات واجب است نیّت بدِل، و واجب نیست لفظ او اصلا، و اگر بدهد بی نیّت واقع نمی‌شود از فرض او، و اگرچه فراموش کرده باشد. و کیفیت نیّت آن است که گوید که این فرض زکات مال من است، یا زکات مال من است، یا فرض صدقهٔ مال من است. و واجب است بر سلطان که نیّت کند در زکات مال ممتنع، و نیّت سلطان قایم‌مقام نیّت او می‌گردد. و اگر بسلطان دهد زکات خود را طایع، یا بوکیل دهد، پس اگر وقت دادن نیّت کرده کافی است. و محتاج نیست به‌نیت سلطان و وکیل نزد تفریق. و اگر دافع ترک نیّت کند، و سلطان و وکیل نیّت کنند کافی نیست. و اگر کسی را وکیل سازد در نیّت و تفریق، هر دو جایز است. این است نقل «انوار».

کیفیّت وصول زکات

اما کیفیت فراگرفتن سلطان یا امام زکات را از کسی که بر او واجب شده، باید دانست که کسی که زکات بر او واجب گشت حال او از دو بیرون نیست: یا آن است که او در دادن زکات مال ممتنع است از ادا یا نی؛ اگر ممتنع است از ادا، بر امام و سلطان واجب است که زکات را از او گیرند، و اگر تقصیر کنند بعد از قدرت بر او در آن مقصر باشند و آثِم گردند. و اگر ممتنع نیست از ادا لیکن بحیثیتی

است که اگر امام و سلطان او را مطالبت بادای زکات نمی کنند و او بخود ادای آن نمی‌نماید، و این معنی نزد امام و سلطان معلوم است، واجب است که او را امر نمایند که ادا کند. و اگر نکند سلطان از او بستاند. و تفریق کند.

زکات باید به‌حکومت پرداخته شود.

و اگر ادا کند آیا افضل آنست که خود ادا کند، یا بامام یا سلطان دهد؟ اما در مذهب حنفیه، در «شرح وقایه» گفته که ولایت اخذ خراج امام راست. و همچنین فرا گرفتن زکات در اموال ظاهره، و آن عبارت از عشر خارج از ارض است، و زکات سوایم و زکات اموال تجارت مادامی که در تحت حمایت[1] عاشر باشد. پس اگر باغیان و پادشاهان خراج می‌گیرند اعادتی بر مالك نیست. و اگر زکات مذکوره بگیرند، پس اگر صرف کنند در مصارف خود و آن عبارت از مصارف زکات است، اعادت بر مالکان نصاب جایز نیست. و اگر صرف نکنند در مصارف زکات، برایشان است اعادهٔ آن پوشیده، یعنی ادا کنند بر مستحقان فیمابینهم و بین‌الله. و بعضی مشایخ گفته‌اند که نیّت کنند بدفع زکات بپادشاهان باغی و ظالم تصدق بر ایشان، زیرا که با وجود آن تبعات که برایشان است ایشان فقرا- اند. و شیخ ابومنصور رحمه‌الله علیه این قول را تزییف کرده و گفته که در زکات لابد است از اعلام متصدقٌ علیه، و مختار این قول است. این است سخن شارح «وقایه». و از آنجا مستفاد می‌گردد که ولایت اخذ زکات در اموالِ ظاهره که زرع و ثمار و سوایم و اموال تجارت است که بر عاشر گذرد امام راست. پس افضل آن باشد که امام از ایشان بستاند. و چون امام بنفس خود تصدّی اخذ آن نمی کند، لابد باشد از عامل زکات. و از اینجا بیرون آمد که در مذهب حنفی بر امام واجب باشد نصب عامل زکات.

پرداخت به مامورین

و در کتاب «عنوان الافتا» آورده که صحیح شده است که حضرت پیغامبر- صلی‌الله علیه وسلم نصب عَشّار کرده‌اند، و همچنین خلفای راشدین نصب عَشّار کرده‌اند رضی‌الله عنهم. و همچنانچه عاشر صدقات اموال ظاهره می‌ستاند، صدقات اموال باطنه که با تجّار است هم می‌ستاند. زیرا که حقِ فرا گرفتن در مالِ تجارت

(۱) اصل: جبایت. متن مطابق م.

از آن امام بوده در صدر اول تا زمان عثمان؛ و او تفویض اداکرد بارباب در امصار، پس ماند همان مالی که آن را بر عاشر گذرانند که عاشر ستاند. و اسقاطِ حق اخذ در امصار موجب اسقاط آن در ممرور بر عاشر نمی‌گردد. زیرا که مال در بیابانها در حمایت پادشاه است از هر وجهی، و در امصار در حمایت او است از وجهی دون وجهی. این است سخن «عنوان الافتا». و از آنجا معلوم می‌گردد که حق اخذ اموال زکوی امام راست.

و امام نجم‌الدین عمر نسفی رحمه‌الله در «مشارع الشرائع» گفته: حق فراگرفتن زکات امام راست در سوایم و در مال تجارت گاهی که بر عاشر گذراند. این است سخن او. و چون حق اخذ او را باشد، و خود بنفس خود نتواند که فراگیرد، لابد باشد او را از نصب ساعی و عاشر. و حضرت پیغامبر صلّی‌الله علیه‌و‌سلم ساعیان و عاملان زکات نصب فرموده، و از جملهٔ عاملان زکات آن حضرت سعد بن ابی وقّاص بوده که او را عامل بر صدقات هوازن ساخته بوده، و علاء ابن‌الحضرمی را عامل بر زکات بحرین ساخته و ابوهریره هم از عاملان زکات بوده، و همچنین تمامی خلفای راشدین نصب عاملان زکات کرده‌اند. و چون یکی از بیت‌المالهای اربعه، بیت‌المالی است که در او اموال زکات می‌نهند، لابد باشد ازکسی که آن را از مالکان ستاند و در بیت المال ضبط کند، تا امام متمکّن باشد از صرف کردن آن در مصارف. و سزاوار آن است که ازجهت هر نوعی از انواع زکات عاملی نصب کند، چنانچه در سوایم یکی را عامل سازد، و بر عشریّات یکی را والی گرداند که زروع و ثمار را اخراج عشر کند، و همچنین عاشری را در طریق نصب کند که زکات ارباب تجارات ستاند، چنانچه بحث آن خواهد آمد.

سیرهٔ پیغامبر در نصب عاملان زکات

چون پادشاه ساعی و عاشر نصب کند آیا اکتفا به‌نیّت توان کرد، یا او را وقت دفع نیّت باید کرد؟ و ظاهر آن است که نیّت او کافی است، زیرا که در کتاب «قنیه» گفته که جایز است که نیّت زکات کند به‌چیزی که از او ظالم بظلم می‌ستاند، و اگرچه ظالم نه بجهت زکات ستاند. این است نقل قنیه. و از او معلوم می‌گردد که نیّت دافع کافی است وقتی که بعامل یا پادشاه می‌دهد. و چون

نیت در پرداخت

پادشاه نصب عامل و عاشر کرد در اموال ظاهره، ممکن نیست از آن که مالک گوید من بدیگری داده‌ام، چنانچه در فصل عاشر مذکور خواهد شد. و با وجود نصب عاشر اگر امتناع نماید از ادای زکات، عامل را می‌رسد که از او باکراه ستاند، زیراکه عامل در اخذ زکات فی‌الحقیقه وکیل پادشاه است در اخذ زکات، و سلطان را می‌رسد که باکراه ستاند. و در کتاب «قنیه» در رمز «شپس» آورده که کسی که امتناع کند از زکات، پس فراگیرد امام زکات را از او باکراه، و آن را در مصارف خود صرف کند مجزی است امام را، از برای آن که امام را ولایت اخذ صدقات است، پس فراگرفتن قایم‌مقام دفع مالک است. و بعضی علما گفته‌اند که باین شکل مشکل است، زیراکه نیّت شرط است، و در اینجا موجود نشد. و لهذا بعضی علماء حنفیه گفته‌اند چنانچه در «قنیه» روایت کرده، که اگر امتناع از ادای زکات کند، از او به‌جبر نستانند، لیکن حبس کنند او را تا اداکند آن را از اختیار. و شافعی رحمه‌الله گفته که به‌جبر بستانند. این است نقل «قنیه».

اعمال زور و جبر در وصول زکات

قال فضلُ‌اللهِ بن روزبهان غفرهُ‌الله: از این جهت علما گفته‌اند که به‌جبر نستانند و به‌اختیار ستانند تا نیّت از جانب او محقق گردد، زیراکه در اکراه نیّت متصور نیست، والله‌اعلم. و اما آنچه بشافعی نسبت کرده بعد از این مذکور گردد انشاءالله تعالی. و ما این که گفتیم افضل آن است که اموال ظاهره را بعامل زکات دهد، آن گاهی است که معلوم باشد که آن پادشاه که عامل او اخذ زکات می‌کند بمصرف می‌رساند. و اگر چنانچه حکام ظلمه باشند، و معلوم باشد که بمصارف نمی‌رسانند؛ در «قنیه» از امام ابوبکر محمد بن فضل بخاری رحمه‌الله روایت کرده که او گفته که افضل آن است که اداء زکات از مال ظاهر خود کند زیراکه این جماعت زکات را در مواضع خود نمی‌نهند، بخلاف خراج که ایشان آن را در مواضع خود می‌نهند، زیراکه موضع آن لشکریانند، و این جماعت لشکریانند زیراکه حمایت بیضهٔ اسلام می‌کنند. این است سخن محمد بن فضل. و این است حکم مسألهٔ نصب عامل و اخذ زکات پادشاه را بمذهب ابوحنیفه رحمه‌الله.

و اما در مذهب شافعی در «انوارشافعیه» گوید که واجب می‌شود زکات علی‌الفور و عاصی می‌گردد بتأخیر بعد از تمکّن، و ضمان می‌شود اگر تلف کند بعد از تمکّن؛ و اگر تلف کند پیش از تمکّن و بعد از سال هیچ بر او نیست. و تمکّن بدان حاصل می‌گردد که مال حاضر شود، و کسی را که بدو صرف می‌باید کرد موجود یابند، و اشتغال بامر مهمّی نباشد از روی دین و دنیا. و اگر تأخیر کند از برای طلب افضل همچو دادن بامام یا صرف بقریب یا جار یا کسی که محتاج‌تر باشد، در این صورتها بتأخیر عاصی نمی‌گردد اگر حاجت ایشان مستند نباشد. و اگر امتناع کند از ادای زکات و مستحقان آن را از مال او بستانند به‌نیّت زکات، آن در موقع خود واقع نمی‌گردد. وگاهی که بفروشد مال زکات را یا گرو کند بعد از وجوب و قبل از اخراج، باطل است در قدر زکات، زیرا که مستحق شریک است در او، و اگرچه جایز است اخراج از موضعی دیگر.

صفات و شرایط عاملین زکات

و شرط است در عاملی که سلطان او را از برای اخذ صدقات نصب می کند که مکلف و حُرّ وعدل وفقیه به‌ابواب زکات باشد. و مستحب است که امام شتران صدقه را که عامل بدو رساند داغی کند که نشانهٔ او باشد، و همچنین شتران فیء و خمس غنیمت. و چون مصارف هریک جداست، سزاوارآن است که نشان او جدا باشد تا بیک‌دیگر مختلط نگردند. و آن امتیازی تواند بود که بحسب مواضع باشد، یا بحسب تفاوت نقش هر نشانه؛ و باید که نشانه در موضعی صُلْب کنند که بر او مو نباشد، و اولی درگوسفند گوش اوست، و درگاو و شترران او. و مکروه است که بر روی او کنند. این است بیان کیفیت اخذ زکات.

داغ کردن چهارپایان

مصارف زکات در فقه حنفی

اما کیفیت صرف زکات، باید دانست که در مذهب حنفی زکات و عشور در یک خزانهٔ بیت‌المال است. و مصرف زکات اصناف او است، و مصرف عشر در باب آینده خواهد آمد. و آنجا مذکورگردد که امام را می‌رسد که زکات را در مصارف عشور قسمت کند یا نه.

اما کیفیت صرف زکات در مذهب حنفی؛ درکتاب «هدایه» گوید بعد از ذکر اصناف مستحقان زکات که مالک را می‌رسد که زکات هر یک از اینها که

بیابد بدهد، و او را می‌رسد که اقتصار بر یک صنف کند. و جایز نیست که زکات بذمّی دهد. و بمال زکات بنای مسجد نکنند، و مرده را بر آن کفن نکنند. و بمال زکات بنده نخرند که آزاد کنند. خلاف مر مالک را که فی‌الرقاب را حمل بخریدن بنده کرده و آزادساختن او. و امام شافعی و ابوحنیفه رحمهماالله حمل برمکاتبان کرده‌اند، چنانچه مذکور شد. و در «هدایه» گوید: و دفع نکند آن را بغنی، زیرا که غنی را صدقه حلال نیست. و مُزَکّی زکات خود را به‌پدر و جد خود ندهد، و بفرزند و نبیره ندهد. و زن صدقهٔ خود را بشوهر[1] ندهد نزد ابوحنیفه رحمه‌الله. و امامین گفته‌اند که (رواست که زن بشوهر) بدهد. و بمُکاتب و مدّبر و اُم‌الولد خود ندهند. و به‌بنده‌ای که بعضی ازو آزاد کرده باشند (زکات دادن روا نیست)[1] نزد ابوحنیفه رحمه‌الله؛ و امامین گفته‌اند که بدهد. و زکات ندهد بمملوک غنی، و نه بولدِ غنی گاهی که صغیر باشد، بخلاف آن که کبیر باشد. و زکات به بنی‌هاشم ندهند و بنی‌هاشم اولاد علی‌اند و اولاد عباس و آل‌جعفر و آل عقیل و آل حارث‌بن‌عبدالمطلب. و همچنین ندهند بموالی ایشان. و امام ابوحنیفه و محمد رحمهماالله گفته‌اند که گاهی که زکات بمردی دهد که گمان بَرَد که او غنی است یا هاشمی است یا کافر است یا در تاریکی دهد، پس ظاهر شود که آن کس پدر او بوده، یا پسر او بوده، پس هیچ اعادتی بر او نیست. و امام ابویوسف رحمه‌الله گفته که اعادت بر او هست. این است بیان مصارف زکات و کیفیت صرف در مذهب حنفی.

مصارف زکات در فقه شافعی

و اما کیفیت صرف در مذهب شافعی؛ در «انوارشافعیه» گوید: آن کسی که از امام یا سلطان زکات طلب کند، و امام داند که او مستحق است یا داند که غیر مستحق است، عمل بعلم خود کند. و اگر حال او نداند اگر دعوای فقر و مسکنت کند، او را مطالبت به‌بیّنه نکند، مگر آن که داند که او را مالی هست و دعوای هلاک آن مال کند. یا دعوای عیال کند، یا دعوای قصور کسب او از وفا به‌حاجت او کند. و اگر دعوای عجز از کسب کند، پس اگر مردی پیر باشد، یا

---

(۱) اضافه ازم.

زَمِن، یا دست و پای او بریده باشد، یا جوانی ضعیف‌البنیه باشد، بدهند او را بی‌سوگند و بی‌بیّنه. و اگر جوانی صحیح قوّی باشد پس آیا او را سوگند بدهند یا نه؟ در او دووجه است: اصّح در «روضه» و شرحین آن است که ندهند. و وجه دوم آن که بدهند و آن مذکور در «شرح لباب» و «حاوی» است. و اگر گوید: مرا چیزی نیست و بر او اثرِ فقر ظاهر باشد، او را بی‌سوگند بدهند. و اگر اثر غنا ظاهر باشد، آیا سوگند بدهند؟ همان خلاف گذشته می‌آید. و اگر کسی که تفریق می‌کند مالک خود باشد، او را سوگند نمی‌رسد، زیرا که آن از وظایف حکام است. و غازی و ابن‌سبیل را بی‌بیّنه بدهند، و بی‌سوگند. پس اگر غازی و ابن‌سبیل بیرون نروند از ایشان باز ستانند. و عامل و غارم و مکاتب را مطالبه به‌بیّنه کنند. و مراد از بیّنه در اینجا اِخبار دوعدل است. و شرط نیست دعوی و سماع قاضی و انکار و استفاضه و تصدیقِ خداوند قرض. و سید قایم‌مقام بینه می‌گردد.

مقدار استفاده از زکات

و اما قدر زکات؛ فقیر و مسکین را آن‌قدر بدهند که حاجت ایشان بدان زایل گردد و کفایتِ ایشان حاصل آید. و این مختلف است برحسب اختلاف مردم و نواحی. پس اگر آن فقیر و مسکین صاحب حرفت باشند آن قدر بدهند ایشان را که آلات حرفت بخرند، خواه قیمت او اندک باشد خواه بسیار. و تاجر را آن مقدار بدهند که رأس‌المال ساخته بخرد از نوعی که تجارت در آن نوع نیکو می‌داند و تصرف درآن نوع می‌تواند کرد؛ پس بَقْلی را پنج درهم، و باقلانی ده درهم، و میوه فروش را بیست درهم، و خباز را پنجاه درهم، و بقّال را صد درهم، و عطّار را هزاردرهم، و بزّاز را دوهزاردرهم، و صیرفی را پنج هزاردرهم، و جوهری را ده‌هزاردرهم. و کسی که هیچ حرفت و تجارت نداند کفایت یک سال بدهند او را. بعضی گفته‌اند که کفایت تمام عمر بدهند او را، بدان وجه که او را چندان دهند که بدو ضیعه‌ای بخرد که کفایت عمر او از آن حاصل گردد. و عامل را اجرت مثل عمل او بدهند، و این مختلف است باختلاف عمل و امانت او. و اگر از سهم عمال چیزی زیادت آید آن را صرف کنند بر سایر اصناف، و اگر ناقص آید تکمیل کنند آن را از سایر سهام.

تامین وسایل کار پیشه‌ور

تامین سرمایه برای کاسبکار

تامین هزینهٔ زندگی

اجرت برحسب خدمت و حاجت

و مؤلفهٔ قلوب را آن‌قدر بدهند که رأی امام باشد. و مُکاتب و غارِم را بقدر دین ایشان بدهند. و غازی را نفقه و کسوت و سایر مؤونتها بدهند در مدت رفتن و اقامت کردن و بازگشتن، و سلاح و اسپ او بدهند — اگر سواره جنگ کند — یا بها آن بدهند. و ابن سبیل را آن‌قدر بدهند که او را بمقصد برساند یا موضعِ مال او، و او را کسوت بدهند اگر محتاج بکسوت باشد، و مرکب بدهند اگر ضعیف باشد یا سفر او دراز کشد، والا مرکب ندهند، لیکن آن‌قدر بدهند که نقل زاد و بارخود بران کند همچو غازی که پیاده باشد. و جایز نیست که چیزی باابن السبیل بدهند پیش از خروج و اشتغال او باسباب.

و هرگاه که در شخصی دوصفت جمع شود بیک صفت بدهند او را تنها. و واجب است که جمیع اصناف را استیعاب کنند اگر عامل باشد، والاّ هفت قسم کنند. و اگر تمامی هفت قسم نیابند، قسمت بر موجودین کنند. و جایز نیست نقل کردن بجائی دیگر و اگر چه بسوی قریبی محتاج برند. و اگر نقل کند او ضامن گردد و فرض باقی ماند، و اگرچه نقل کند بموضعی قریب. و اگر تمامی اصناف منعدم گردند الاّ یک صنف یا یک شخص، تمامی را بدو دهند مادام که از استحقاق بیرون نرود. و اگر بیرون رود نقل فاضل باید کرد باقرب بلاد یا مواضع، همچنانچه اگر همه منعدم شوند و هیچ کس نماند. و هرگاه قسمت کند امام یا عامل، واجب است استیعاب آحاد صنف. و همچنین اگر مالک قسمت کند، اگر مستحقان منحصر باشند در موضعی و زکات واجب وفا کند بدیشان، والاّ لابد است از سه کس از هر صنفی، الاّ عامل که او جایز است که یکی باشد. و اگر سه یافته نشود، آن‌قدر که یافته شود بدهند، و باقی را بدو صرف کنند، مادام که از استحقاق بیرون نرود. و اگر بیرون رود رد کنند بسایر اصناف. و اگر آنجا کسی نباشد واجب باشد نقل. و واجب است تسویه میان اصناف نه میان آحاد اصناف، مگر آن که قسمت کند امام یا عامل که آنجا تفضیل بعضی بربعضی جایز نیست با آن که حاجات ایشان متساوی باشد. و هرگاه که وصیت کنند چیزی از برای جماعتی که محصور باشند، تسویه درآنجا واجب است.

نقل درآمد زکات از محلی به‌محلی دیگر

نیازمندیهای محلی اولویت دارد

و فطر حکم سایر زکات دارد در نقل و استیعاب اصناف و صرف زکات نقدین. و مواشی و تجارت بفقراء بَلَدی است که تمام شده در آن بَلَد سال آن مالها. پس اگر زروع و ثمار در صحرائی باشد که در آنجا هیچ بنائی نباشد، صرف کنند باقرب بناها بدان مال. و اگر مال او در مواضع متفرقه باشد، قسمت کنند زکات هر پاره‌ای از آن مال بمستحقان بَلَدِ آن مال. این است کیفیت صرف زکات اهل بناها.

و اما اهل خیمه‌ها؛ پس اگر ایشان در یک محل ساکن نیستند بلکه دایماً طواف می کنند، صرف کنند بدان کسان که با ایشان طوف می کنند از اصناف هشتگانه. پس اگر اهل اصناف نباشد، نقل کنند آن را باقرب بلاد. پس اگر ایشان را قراری باشد، پس اگر متمیّز نمی‌گردند به‌آب و چرازار، پس ایشان را می‌رسد که صرف کنند بمادونِ مسافتِ قصر. و اگر متمیّز می‌شوند هر یک جماعت که یک حله گویند ایشان را، حکم اهل یک موضع دارند. پس نقل از آنجا بجائی دگر جایز نیست. این است کیفیت صرف زکات در مذهب امام شافعی رحمه‌الله تعالی. اکنون بیان مسایل متعلقه بنصب عاشر نمائیم، و بالله التوفیق.

در معنی عشر و عاشر و عشار

فصل چهارم، در بیان نصب کردن سلطان عاشر را. بدان ایّدك الله تعالی که عُشْر درلغت ده یک است، وعَشْر بفتح ، گرفتن عُشْر است. امام ابن اثیر جزری رحمه‌الله در کتاب «نهایه» گوید: گویند: عَشَرْتُ ماکه اَعْشِرُه عُشْراً فَانا عاشرٌ و عَشَّرْتُهُ فانا مُعَشِّرٌو عَشّار اذا اَخَذْتُ عُشْرَهُ این است مفهوم عاشر در لغت، اما در شریعت او را اطلاقی عام هست، و اطلاقی خاص. و اما اطلاق عام، عاشر را بر کسی گویند که عشر اموالی گیرد که در شریعت مقرر شده که ایشان عشر دهند، و آن اموال زروع و ثمار است که از او عشر اخراج می کنند. و همچنین کسی که اخذ عشور تجارات اهل ذمت کند. و بالجمله هرکه عشر معین در شرع گیرد. و اما اطلاق خاص در باب زکات برکسی اطلاق کنند، که او را امام نصب کرده باشد بر طریق تا اخذ صدقات از تجار کند. و در این فصل بحث از او است. و سابقاً مذکور

شده که تا زمان عثمان تمامی اموال تجارت را خلفا زکات می‌گرفتند، خواه در شهر خواه در سفرها. و عثمان زکات اهل بلده را بدیشان بازگذاشت که خود ادا کنند، و تجارات سفر را عاشر گیرد که او را نصب کند امام. با وجود این امام را جایز است که اموال شهر را هم زکات گیرد اما عادت به نصب عاشر در راهها شده است.

در کتاب «هدایه» گوید: عاشر کسی است که نصب کند او را امام بطریق، تا بستاند صدقات را از تجار. و در «شرح هدایه» گفته‌اند که از آن جهت او را عاشر گویند که عمل او بعشر تعلق دارد، و فی‌الجمله عشر می‌گیرد، زیرا که او ربع عشر از مسلم می‌گیرد، و نصب عشر از ذمّی می‌گیرد، پس فی‌الجمله عشر می‌گیرد زیرا که بعضی از عشر حکم عشر دارد. این است سخن شارح «هدایه».

عوارض غیرقانونی

در کتاب «نهایه جزری» آورده که حضرت پیغامبر صلّی الله علیه وسلّم فرمود که هرگاه که بعاشر رسید او را بکُشید. مراد آن است که اگر کسی بیابید که عشر گیرد بر طریقه‌ای که اهل جاهلیت می‌گرفته‌اند، که آن را حلال داند، و ترک فرض خدا کند که آن ربع عشر است، او را بکشید. زیرا که او کافر است، زیرا که مُسْتَحِلِّ ماحَرَّمَ اللّهُ است. فاما کسی که عشر گیرد بر وجهی که خدای تعالی فرض کرده، پس آن نیست، زیرا که بسیاری از صحابه عاشر بوده‌اند بدین معنی، که عشرِ واجب در شرع می‌گرفته‌اند. و حضرت پیغامبر صلّی الله علیه وسلّم و خلفاء-راشدین ایشان را نصب کرده بوده‌اند.[1] پس جایز است که فراگیرندهٔ او را عاشر نام نهند، زیرا که آن چیزی که او فرا می‌گیرد اضافتی بعشر دارد همچو ربع عشر و نصف عشر، چگونه چنین باشد؟ و عاشر گاه هست که تمام عشر فرا می‌گیرد، و آن

حقوق گمرکی و عوارض راهداری

زکات آن چیزی است که اهل ذمه می‌دهند از تجارات خود، و اهل اسلام می‌دهند از زکات آنچه بآب باران و آب روان حاصل شده‌باشد. و آنچه وارد شده است در حدیث از عقوبت عشار محمول بر تأویل است. این است سخن صاحب «نهایهٔ جزری».

(۱) م. و آنچه فرموده‌اند که جایز است...

قال فضلُ اللّهِ بن روزبهان غَفَرَهُ اللّهُ: از این سخن معلوم شد که عشار را بدو معنی اطلاق می کنند، که آن معنی عام و خاص است، چنانچه سابقاً یاد کردیم والله اعلم. و در «شرح وقایه» گوید که تصدیق کند عاشر تجار را با سوگند، اگر انکار کنند تمام شدن سال را یا فراغ از دین را، یا دعوی کند که او را بفقیری دیگر ادا کردم در مصر، و این دعوی در غیر سوایم باشد. پس اگر دعوِی ادای سوایم کند بفقیر در مصر، تصدیق نکنند او را، زیرا که سوایم او را نمی‌رسد که ادا کند بفقیر، بلکه سلطان باید که از او گیرد و در مصرف آن را صرف کند. و اگر دعوی کند که ادا کرده‌ام بعاشری دیگر، و حال آنکه در آن سال عاشری دیگر موجود بوده باشد، و برات او بیرون نیاورد، او را تصدیق کنند با یمین. و آنچه تصدیق کنند در آن مسلمان را تصدیق کنند در او ذمی را، نه حربی را، مگر آن که حربی دعوی کند که این کنیزامُّ الولد من است، او را تصدیق کنند، و از او چیزی نستانند.

و عاشر فرا گیرد از مسلمان ربع عشر، و از ذمی ضعف آن که نصف عشر است، و از حربی عشر، و اگر مال او بنصاب رسیده باشد و عاشر نداند مقدار آنچه اهل حرب از تجار ما که اهل اسلامیم می‌گیرند گاهی که تاجر ما بر ایشان می‌گذرد، و اگر عاشر داند قدر آن که اهل حرب از تجار ما می‌گیرند، باید که عاشر ما از حربی مثل آن بگیرد. اگر آنچه می‌گیرند بعض مال باشد، و اگر آنچه اهل حرب از تجار ما می‌گیرند کُلِّ مال باشد، عاشر ما کُلِّ مال حربی بگیرد. از مال اندک حربی نگیرند و اگر چه اقرار کند که باقی نصاب در خانه دارد. و اندک آنست که بنصاب نرسیده باشد. و اگر اهل حرب از تجار ما هیچ نگیرند، ما از ایشان هیچ نمی‌گیریم. و اگر از حربی عشر فرا گیرند، بعد از آن بگذرد بر عاشر ما، پیش از (گذشتن)[1] سال، اگر مرّهٔ دوم از خانهٔ خود می‌آید (که در دارحرب است)[2] عشر از او بگیرند. والاّ از او چیزی نگیرند. و اگر از دیار اسلام بخانهٔ خود می رود از او چیزی نگیرند.

درمورد تجار اهل حرب معامله بمثل می‌شود.

و اما عشر گرفتن از شراب ذمی و خوک او، حکم آن است که از شراب

---

(۱) اضافه از م. (۲) اضافه از م.

دریافت حقوق از خوک و شراب

او عشر گیرند و از خوک او نگیرند. مراد از عشر شراب قیمت عشر است. این نزد ابوحنیفه است رحمه‌الله، و نزد زفر آن است که از هردو عشر گیرند. و نزد ابویوسف آنست که اگر بگذرانند خمر و خنزیر را با هم، عشر از هردو بگیرند. و او خوک را تَبَعِ خمر ساخته است. و اگر خمر را بتنها بگذرانند عشر گیرند. و اگر خوک را تنها گذراند عشر نگیرند. و اگر مضارب مال مضاربه بگذراند از او چیزی نگیرند. و اگر بندهٔ مأذون در تجارت گذرد، اگر مدیون باشد از او هیچ نگیرند. و اگر مدیون نباشد کسب او ملک مولای اوست، پس اگر مولای او با او باشد از او بگیرند. و اگر مولا با او نباشد از او نگیرند. والله اعلم. این است سخن «شرح وقایه».

اما حکم عاشر در مذهب امام شافعی رحمه‌الله در باب عشر و خراج انشاء‌الله مذکور شود، والله اعلم. اکنون بیان سیرت حضرت پیغامبر صلّی الله علیه وسلّم در فرا گرفتن زکات بنمائیم تا سلطان بدان اقتدا نماید، و بالله التوفیق.

فصل پنجم، در بیان سیرت حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم در فرا گرفتن زکوات.

بدان ایدّک الله تعالی که حضرت پیغامبر صلّی الله علیه وسلّم را در هر عمل از اعمال کلیّهٔ شریعت سیرتی خاص بوده که آن منشأ مذاهب است، و در هر باب سلطان را امر ضروری است که سیرت آن حضرت صلّی الله علیه وسلّم بوجهی که ارباب صحاح و علماء سیرت از طرق مصحّحهٔ متقنه اخراج فرموده‌اند نیکو بداند، تا مواقع عزایم و رخصتها را از یک دیگر جدا تواند کرد، و داند که سنت و طریق آن حضرت در آن عمل چگونه بوده، و چون بداند و بدان اقتدا کند، برصراط مستقیم سنت قایم باشد، و او را از سلاطین اسلام و أیمهٔ عدل توان گفت.

روایت فیروزآبادی دربارهٔ زکات

اما سیرت حضرت پیغامبر صلّی الله علیه وسلّم در فرا گرفتن زکوات؛ الشیخ‌الامام رحلة یمن، استاد المحدثین، مجدالدین محمد بن یعقوب الفیروزآبادی‌الشیرازی رحمه‌الله در کتاب «صراط مستقیم» سیرت آن حضرت صلّی الله علیه وسلّم در زکات یاد کرده و ما در این مقام آن‌را یاد کنیم، زیرا که برسخن او اعتماد تمام است. شیخ فیروزآبادی رحمه‌الله در کتاب «صراط مستقیم» گوید: عادت حضرت

پیغامبر صلّی الله علیه وسلّم در زکات و صدقات مراعات فقرا بوده با مراعات اصحاب اموال، و مصلحت هردو جانب را باقصی الغایه نگاه داشتی و زکات را در چهار صنف از مال که دوران آن بمیان خلق بیشتر و احتیاج مردمان بدان فراوان‌تر بود واجب کرد: صنف اول زرع و ثمار. صنف دوم بهیمة الانعام از شتر و گاو و گوسفند. صنف سوم زروسیم که قوام معاش عالمیان بدانست. صنف چهارم اموال تجارت از هر صنف که باشد. و در هر سال یک‌بار فرمود، و در زروع وثمار گاهِ حصاد و کمال آن فرمود، و این غایت عدل است. و بحسب سعی شخص در تحصیل مال و سهولت و مشقت او در مقدار واجب بیان فرمود. لاجرم پنج یک را واجب کرد در مالی که بی‌مشقت و تکلف بدست آید، همچو گنجی که بیابد. و آمدن سال را در او اعتبار نکرد، بلکه در حال که بیابد بر وی واجب شود که اخراج کند خمس را و آنچه در تحصیل آن از مشقتی و کلفتی لابد است نیمهٔ آن واجب کرد، چنانچه در زروع و ثمار که بآب باران حاصل شود. و نیمهٔ آن واجب کرد در آنچه بزیادت تکلفی محتاج بود از دولابی یا چاهی یا خریدن آبی و مانند آن. و نیمهٔ آن واجب کرد در آنچه محتاج است بعمل و تعب دایم از ارتکاب مشقت اسفار و رکوب بحار و ترقب و انتظار و امثال آن. و دیگر در هر نوعی از مال نصابی تعیین فرمود، چنانچه در نقره دویست درهم، و در زر بیست مثقال، و در غلات و ثمار هشتصد من شرعی، که پنج شتروار باشد از شتران عربی، و در گوسفند چهل، و در گاوسی، و در شتر پنج. اما چون نصاب احتمال آن نداشت که مواسات در جنس آن باشد، یک گوسفند در پنج شتر تعیین فرمود، اما چون به‌بیست و پنج برسد احتمال آن باشد که از جنس آن بدهد، لاجرم مخیّر باشد میان پنج گوسفند و یک شتر.

منابع چهارگانهٔ زکات

تخفیف دربارهٔ درآمدی که با رنج حاصل شود

و هرکه را بدانستی که از اهل زکات است زکات بدادی، و اگر کسی زکات طلب داشتی و حال وی معلوم نبودی او را زکات بدادی[1]. اما بعد از آن که غناء وی معلوم شدی او را زجر کردی که توانگران را از زکات حظی نیست، و نه توانایان را بر اکتساب. و عادت آن بود که زکات را در شهرها و دیها که

(۱) تصحیح قیاسی. اصل در نسخه‌ها: ندادی.

بستدندی هم در آن موضع بر فقراء آنجا صرف کردندی، و اگر چیزی فاضل بودی بدان حضرت آوردندی و بر فقراء مدینه صرف کردی. و از عادت آن حضرت نبود که از اسپ و برده و درازگوش و خیار و عسل و فواکه که در کیل نمی‌آید و ذخیره کردن را نمی‌شاید، زکات بستاند، مگر رطب و انگور که از آن زکات می‌ستد، و فرق نمی کرد میان تروخشک آن. هر آن کسی که زکات را بر آن حضرت آوردی او را دعا کردی گاه چنین: اللّهم بارِكْ فیهِ و فی اَهْلِهِ، وگاه فرمودی: اللّهم صَلِّ علیه و متصدِّق را نهی کردی که صدقهٔ خویش را باز خرد. و شتران صدقه را بدست مبارک خویش داغ کردی، و غالباً داغ برگوش نهادی. وگاه از برای مصالح اسلام قرض کردی، و بر مال صدقات حوالت فرمودی. و گاه ضرورت دوساله از پیش طلب داشتی. این است سخن کتاب «صراط مستقیم»، و از آنجا سیرت آن حضرت صلی الله علیه وسلم در فراگرفتن زکات فهم می‌گردد. و چون سلطان بدان اقتدا نماید و بموجب مذکور عمل کند سنت و طریقهٔ آن حضرت را تتبع کرده باشد، و از عهدهٔ آنچه او را باید کرد و سزاوار باشد در امر زکات بیرون آمده باشد. اکنون شروع در احکام خراج و عشر نمائیم، و التوفیق من الله الکریم.

دعای پیغامبر به هنگام وصول زکات

باب ششم

در عشر و خراج و بیان اراضی عشری و خراجی و کیفیت فراگرفتن و خراج و صرف آن به مستحقان و نصب عمال خراج و ذکر بیوت اموال اربعه.

و این باب مشتمل بر هفت فصل است.

عشر در مورد زمین

فصل اول، در معنی عشر و خراج. بدان ایدك الله تعالی که معنی عشر در باب سابق معلوم شد، و آن عبارت از دویک مالی است که بحکم الله تعالی از اموال گیرند که در شرع مقرر شده. و در باب سابق مذکور شد که عشر از زرع و ثمار گیرند اگر بآب باران باشد، و نصف عشر گیرند اگر بآب دلو و دولاب باشد، و تفاصیل آنچه علما در او اختلاف کرده‌اند که عشر گیرند مذکور شد. و در این باب مراد از عشر وظیفهٔ ده‌یکی است که آن را از زمین عشری ستانند.

معنی خراج

و اما خراج اسمیٰ است از خروج، و در شرع آن را اطلاق می کنند بر وظیفهٔ معینه‌ای که آن را موظف ساخته باشند بر آدمی یا بر زمین که ادا کنند آن را بر وجهی که در شرع معین شده. پس اگر آن وظیفه را بر آدمی معین گردانیده باشند، او را خراج رؤوس گویند همچو جزیه. و اگر بر زمین معین کرده باشند او را خراج اراضی گویند.

فرق میان عشر و خراج

و فرق میان عُشر و خراج از وجوه بسیار است، و هر یک را بیت المال دیگری است. و در «هدایه» گفته که خراج مؤونت زمین است، و در او معنی عبادت

نیست، و عُشر در او غالب معنی مؤونت است، و معنیِ عبادت تابع است. این است سخن «هدایه»، و در «کفایه» شرح «هدایه» گفته که مؤونت عبارت از چیزی است که او سبب بقاء شیء باشد همچو نفقه، و عُشر و خراج دوسبب بقاء زمینهایند دردست مالکان، لیکن مصرف عشر فقرایند و مصرف خراج مُقاتِله‌اند، که عبارت از لشکریانند. پس لشکر منع قاصدان اهل اسلام می کنند و فقرا دعا می کنند بنصرت اهل اسلام بر کفار، و زمینها بدعای ایشان باقی می‌ماند دردست ارباب آن از اهل اسلام. این است سخنِ «کفایه»، و از آن جا معنی عُشر و خراج و فرق میان ایشان معلوم می گردد. این است معنی عشر و خراج نزد حنفیه.

عشر و خراج نزد شافعیان

و اما معنی عشر و خراج نزد شافعیه آن که عُشر عبارت از ده یکی است که آن را از زروع و ثمار بیرون می کنند بحق زکات، و خراج عبارت از وظیفه‌ای است که آن را بر زمین ضرب کنند که هر ساله مالک آن زمین آن وظیفه را از او اخراج کند، خواه نصاب زکوی باشد و خواه نه. و در خراج نصاب شرط نیست، و در عُشر نصاب شرط است. و اگر زمین خراجی را صاحب آن مزروع ندارد، خراج از او ساقط نمی‌گردد. زیرا که او همچو اجرت مضروبه است بر زمین، و بزراعت تعلق ندارد بخلاف عُشر. پس اگر زمین عشری را مسلمانی زراعت نکند بر او هیچ لازم نمی‌آید بخلاف زمین خراجی. این است معنی عشر و خراج در مذهبین، والله اعلم. و تحقیق احکام ایشان موقوف است بتحقیق اراضی عشری و خراجی، و ما در این فصل آن را یاد کنیم باحکام متعلقه بدان، و بالله التوفیق.

فصل دوم، در بیان اراضی عُشری و خراجی. بدان ایّدک‌الله تعالی که اختلاف است میان اصحاب مذهبین در تعیین اراضی عشری و خراجی. اما در مذهب حنفیه در «محیط» گوید: خراج اراضی دو نوع است: خراج وظیفه و خراج مقاسمه.

خراج مقاسمه

خراج مقاسمه، صورتش آن است که امام فتح کند بعضی از بلاد اهل حرب را بقهر و زور، و منت نهد بر ایشان بآنکه گردنهای ایشان را و زمینهای

ایشان را ببخشد، و مقاسمت کند با ایشان در زراعتهای زمینهای ایشان و میوه‌هایِ تاکهای ایشان بر نصف یا ثلث یا ربع، و این نوع از خراج بفعل پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم ثابت شده، که چون آن حضرت فتح خیبر فرمود بعضی از زمینها را میان غانمان قسمت کرد و منت نهاد به‌بعضی بر ایشان، و مناصفه کرد با ایشان در زروع آنچه منت نهاده بود بر آن تا رزق ایشان گردد.

خراج وظیفه

و خراج وظیفه، صورت آن چنان است که فتح کند امام بلده‌ای را از بلاد حرب به‌عنوه و زور، و منت نهد بر ایشان برقاب و اراضی ایشان، و توظیف کند بر اراضی مقداری معلوم از دراهم و دنانیر یا قفیزی چند معلوم از طعام. و این نوع از خراج بقضای عمر رضی‌الله‌عنه معلوم شده، زیرا که او چون فتح سواد عراق کرد، خواست که این نوع خراج بر سواد عراق نهد، صحابه بر آن راضی شدند، و انقیاد کردند مگر اندکی از ایشان، و ایشان هم آخر به‌رأی او بازگشتند. عمر رضی‌الله‌-عنه حذیفة‌بن الیمان و عثمان‌بن حُنیف را فرستاد تا زمین را مساحت کردند، و امر کرد ایشان را که وظیفه کنند بر هر جریبی از جریبهای زراعت یک‌درهم، و بر هر جریبی از جریبهای زمین تاک ده‌درهم، و در هر جریبی از زمین اَسْپِست پنج درهم. ایشان مساحت کردند و بدستوری که عمر فرموده بود عمل کردند. چون بازگشتند عمر گفت با ایشان: شاید که شما حمل کرده باشید زمین را آن چیزی که طاقت آن نداشته باشد آن زمین، پس ایشان گفتند: بلکه ما زمین را چیزی بار کرده‌ایم که طاقت آن دارد، و اگر زیادت می کردیم هم طاقت داشت. پس عمر ساکت شد، و بر آن قرارداد در زمان صحابه و حضور ایشان. و روایت کرده‌اند که عمر از آن پشیمان شد، و خواست که زیادت گرداند. ایشان را نوبتی دیگر فرستاد، که در هر جریبی از زمین زراعت با درهمی قفیزی ازگندم زیادت کنند. و در روایتی آمده که قفیزی از زرع آن زمین زیادت کنند. و نیز امر کرد که بر هر زمینی از زمینی تاک باده درهم، ده قفیز گندم نهند. و این از باب مقادیر است، و مقادیر بقیاس ثابت نمی‌گردد، و ثبوت او بسماع می‌تواند بود. وآن به عمر رسیده از حدیث ابوهریره. این است سخن «محیط». و از آنجا مستفاد شد که خراج بدو

مساحی اراضی سواد در زمان عمر

نوع می‌باشد، خراج مقاسمه و خراج وظیفه.

زمین عشری و زمین خراجی

اما زمین عشر و خراج؛ در کتاب «عنوان الافتا» گفته: هر بلده‌ای که اهل او بطوع مسلمان شدند، یا فتح کردند آن بلده را بقهر و زور و قسمت کردند آن را میان غانِمان آن زمین عشری است. و همچنین هر زمینی که آن را فتح کنند بقهر و زور از زمینهای عرب، و اهل او بت‌پرست باشند و مسلمان شوند بعد از فتح، و امام آن زمینها را بدیشان بازگذارد، آن عشری است. و امام محمد رحمه‌الله گفته

تمام زمینهای عرب عشری است

که زمین عرب تمام عشری است، زیرا که بعضی از او طوعاً مسلمان شده‌اند همچو مدینهٔ پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم و طایف و یمن و سایر حجاز و بحرین، و بعضی از آن آنست که بقهر و زور گرفته‌اند و قسمت فرموده‌اند آن را حضرت پیغامبر صلی‌الله‌ـ علیه وسلم میان غانِمان، و او را عشری ساخته، همچو خیبر و قریظه و نظیر.

آن قسمت از بلاد عجم که عشری است

و هر بلده‌ای از بلاد عجم گاهی که امام او را فتح کند بقهر و زور، و متردد گردد در میان آنکه منت نهد بر ایشان برقاب ایشان و اراضی ایشان و خراج نهد بر زمین ایشان، و میان آنکه قسمت کند آن را در میان غانمان، و بر اراضی عشر نهد و بگوید زمینها را عشری ساختم، بعد از آن پشیمان شود و منت نهد بر ایشان برقاب و اراضی ایشان، پس آن اراضی باقی می‌ماند عشری. همچنین ذکر کرده امام محمد رحمه‌الله در «نوادر» و کرخی رحمه‌الله در شرح آن. و همچنین هر بلده‌ای که آن را بقهر و زور فتح کنند، و مسلمان شوند اهل آن پیش از آن که حکم کنند در ایشان بچیزی، امام اختیار دارد، اگر خواهد قسمت کند آن را میان مردم، زمین عشری باشد، و اگر خواهد منت نهد بر ایشان. و بعد از منت امام اختیار دارد، اگر خواهد بر ایشان عشر نهد، و اگر خواهد خراج، اگر آب خراج خورد (آن زمین[1]). و همچنین است حکم زمین موات، گاهی که احیا کنند آن را باذن امام بآب عشری، که آن عشری است، و اگر چه بقهر و زور فتح کرده باشند در ابتدا. همچنین ذکر کرده امام محمد در «اصل»، و این قول اوست. اما بر قول ابویوسف رحمه‌الله، اگر این اراضی که احیا کرده در حَیِّزِ ارضِ عشر است، آن

---

(۱) اضافه از م.

عشری است. و اگر در حَیِّزِ ارضِ خراجی است، آن خراجی است.

حکم اراضی موات

و اختلاف کرده‌اند فقها در زمین موات؛ مروی از ابویوسف آن است که زمین موات آن است که فتح کند امام بلده‌ای را بزور و قهر، و قسمت نکند زمینها را در میان غانمان و ترک کند آن را مهمل، یا بعضی را قسمت کند و بعضی را قسمت نکند، پس آنچه قسمت نکند آن را موات است. و امام محمد رحمه‌الله در کتاب شِرْب از «مبسوط» گفته که هر زمینی را که مالک نگردد او را یکی از مسلمانان یا ذمّیان، و آب از او منقطع شود، و ارتفاق اهل مصر و قریه از او باز بُرد، آن موات است، و اگرچه قریب بعمرانات باشد. و در کتاب «بقالی» آمده که زمین موات آنست که نزدیک نباشد بعامر، و فاضل باشد از حاجت اهل او. و هم در «بقالی» گفته که اراضی مملوکه هرگاه که اهل او منقرض شدند، حکم لقطه دارد. و بعضی گویند حکم موات دارد. و در «نوادر» هشام از محمد روایت کرده که او گفت که هرگاه که زمینها را آثار عمارت باشد همچو جدول و مانند آن، و او را اربابی باشد که ایشان را نشناسند، کسی را نمی‌رسد که آن را احیا کند و ملک خود سازد، یا از او خاک بردارد. و هشام از محمد روایت کرده که در قصرهای خالی و معابد یهود و نصاریٰ که خراب شده‌باشد، گاهی که از او کسی خاک بردارد و در زمین خود اندازد، اگر آن قصوری است که خراب شده قبل از اسلام، او بمنزلهٔ موات است، از آنجا خاک بر می‌توان برداشت. و اگر بعد از اسلام خراب شده و او را ارباب هست، اما معروف نیستند، از او چیزی برنمی‌توان داشت. و اگر از او چیزی برداشته باشند، و مالکی ظاهر گردد، رد باید کرد بدو. پس اگر در او زراعتی کرده باشد، زرع از آنِ زارع باشد، لیکن مقدار تخم و اجرت اجرا پاک و حلال است او را، و آنچه از آن زیادت آید صدقه باید کرد، در قول ابوحنیفه و محمد رحمهماالله. و ضامن گردد زارع از برای مالک آنچه زراعت او نقص کرده باشد در آن زمین، چنانچه اگر غصب کند زمینی را و در آن زراعت نماید.

اختلاف علما در تعریف موات

و قدوری رحمه‌الله گفته: آنچه از او عادی باشد که هیچ مالکی او را

نباشد، یا آنکه مملوک باشد در اسلام لیکن او را مالکی در اسلام معلوم نباشد بعینه، و او دور باشد از قریه بحیثیتی که اگر آدمی بایستد و صیحه زند آواز او در آنجا نشنوند، آن موات است. و معنی عادی آن است که خرابیِ او قدیم باشد، و اعتبار کرده امام محمد رحمه‌الله انقطاعِ ارتفاقِ اهل قریه از او حقیقةً و اگر چه قریب باشد بقریه. همچنین گفته شیخ الاسلام شمس الائمهٔ سرخسی رحمه‌الله، و اصح آن چیزی که گفته‌اند در قُرْب و بُعْد از عمرانات آن است که مردی بطرف عمارتهای قریه بایستد و باعلای صوت خود آواز کند، پس بهر موضعی که آواز او برسد، از جملهٔ قریه باشد. قاضی قضات همچنین یاد کرده. این است تعریف زمین موات، و حکم او آنست که گذشت که اگر از حَیِّز زمین عشری است عشری خواهد بود. و اگر از حیّز زمین خراجی است خراجی خواهد بود. این است بیان اراضی و خراجی و عشری.

حدّ زمین سواد که خراجی است

و اما زمینهای ممالک اسلام؛ در کتاب «محیط» روایت کرده که امام محمد رحمه‌الله در کتاب «عشر و خراج» گفته: زمین سواد تمامی خراجی است، و حدّ او از عذیب است تا عقبهٔ همدان بطول، و از عذیب است تا عبادان بعرض، و هر چه یلیِ سواد عراق است از زمینِ جبل مثل طبرستان و مانند آن، همه خراجی است. و این بفعل عمر معلوم شده زیرا که عمر همچنانچه وظیفهٔ خراج را مقرر گردانید بر زمین سواد عراق، همچنان مقرر گردانید بر زمین جبل. و همین حکم در هر زمینی که آن را بقهر و زور گیرند و اهلِ او را بازگذارند جاری است و آن زمین خراجی است. و همچنین هرگاه که نقل کنند قومی را از اهل ذمّه از بلده‌ای ببلدهٔ دیگر از برای مصلحتی که دیده باشند، پس بدرستی که اراضی ایشان خراجی می‌گردد. و همچنین هر بلده‌ای که اهل او از امام طلب کنند که ذمت دهد ایشان[1] را، باید که امام قبول کند، و بر اراضیِ آن خراج نهد. و این از آن جهت است که وظیفهٔ زمین در اصل خراج است. و نقل از خراج بعشر در بعضی مواضع از برای اسلامِ مالک است، پس بدون آن نقل ثابت نمی‌گردد، و همچنان خراجی باز می‌ماند.

(۱) م. که ذمتی باشند ایشان.

این است سخن «محیط».

و اما آب خراج، در «محیط» گفته که آب خراج آب چاههائی است که فرو برده باشند در زمین خراج، و آب چشمه‌هائی که ظاهر شود در زمین خراج، و آبِ نهرهائی که حفر کرده‌اند آن را اعاجم، همچو نهر یزد جرد و نهرِ مَلِك و امثال آن، زیرا که این وادیها دردستِ اهلِ کفر بوده و دردست ما در آمده، پس حکم غنیمت گرفته.

آب خراجی

و هم در «محیط» روایت کرده از امام محمد رحمه‌الله که او گفته: زمین عرب تمامی عشری است. و آن از عُذَیب است تا بمکّه و عدن اَبْیَنْ تا به مَهره در اقصی یمن. و سزاوار آن بودی که زمین مکّه خراجی بودی، زیرا که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم او را بقهر و زور فتح کرد، و هر زمینی که آن را بزور فتح کنند خراجی است، و اگرچه اهلِ او بطوع و رغبت مسلمان گردند بعد از آن همچو زمینهای عجم، و زمینهای عرب گاهی که اهل او از اهل کتاب باشند و آن بقهروزور فتح شود. لیکن ما زمین مکّه را عشری می‌گوئیم جهت اتّباع فعل پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم زیرا که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم مکّه را عَنْوَةً فتح کرد، و اهل او مسلمان شدند، و مکّه را بدیشان بازگذاشت، و عشر را وظیفهٔ ایشان ساخت. و همچنین است حکم هر زمینی که عَنْوَةً مفتوح شود که آن عشری است.

حدود زمینهای عرب

و اما آب عشری آن آبی است که بیرون آید از چاهی که آن را در زمین عشر حفر کرده باشند، و آب چشمه که در زمین عشر ظاهر گردد. و اما هرگاه که زمین عشری باشد آبی که از او پیدا گردد هم آب عشری خواهد بود، از جهت آن که آب تابع زمین است. و همچنین آب باران و آب دریاهای بزرگ عشری است. و اما آب سیحون و جیحون و دجله و فرات بر قول ابویوسف رحمه‌الله خراجی است، و بر قول محمد عشری. و امام محمد در اوّل کتاب «عشر و خراج» ذکر کرده که آن خراجی است. و همچنین روایت کرده‌اند از ابویوسف رحمه‌الله در «نوادر». و از محمد هم روایت کرده‌اند که او گفته عشری است. پس شاید که آنچه از او نقل

آب عشری

اختلاف اقوال دربارهٔ آب رودخانه ها

کرده‌اند در کتاب «عشر و خراج» نقل قول ابوحنیفه و ابویوسف رحمهماالله باشد، و احتمال دارد که قول کل باشد، پس دراین مسأله دو روایت باشد از محمد. و شمس الائمة الحلوائی بدین میل کرده که از امام محمد در این مسأله دو روایت است، یا آن که آنچه در کتاب یاد کرده مأوّل باشد بر قول محمد، و بدین میل کرده شیخ الاسلام رحمه‌الله و در تأویل خود که گفته: گاهی که زمین بحالی باشد که ممکن باشد آب دادنِ او بآبِ خراج، پس او را آب دهند بآب دجله یا فرات، او خراجی است. و هر زمین خراجی که ممکن باشد آب دادن او بآب خراج، گاهی که او را آب عشری دهند آن زمین خراجی است، زیرا که تعطیل از جانب صاحب زمین است. و اما هر زمینی که متعذر باشد آب دادنِ او بآب خراج، گاهی که او را آب عشر دهند آن زمین عشری می‌گردد. این است سخن صاحب «محیط». اینست احکام زمین خراجی و آب خراجی و زمین عشری و آب عشری که در این مقام مذکور شد از مذهب ابوحنیفه.

احکام زمین خراجی و عشری در فقه شافعی

و امّا زمین و آب خراجی و عشری در مذهب شافعی؛ در «انوارشافعیه» گوید که هر مملکتی که امام آن را فتح کرده بقهروزور، املاک و عقارات آن تمامی غنیمت مسلمانان است و ملك ایشان می‌گردد بعد از قسمت. و سواد عراق مفتوح شده عنوةً و قسمت کرده شده میان غانمان، بعد از آن عمررضی‌الله‌عنه غانمان را استطابهٔ خاطر کرد، و ایشان را از ملکیت فرو آورد، و وقف ساخت سوادِ عراق را بر مسلمانان، و بساکنان آنجا اجارت داد. و خراجی که بر سواد عراق ضمّ کرده‌اند اجرتی است مُنَجّمَه که هر ساله اداکنند، و صرف کنند در مصالح مسلمانان آنچه اهم باشد. و جایز است صرف کردن آن بفقرا و اغنیا از اهل فیء و غیر ایشان.

طول و عرض اراضی سواد

و سواد عراق از عَبّادان است تا بحدیثه موصل بطول و از قادسیه است تا بحلوان بعرض، و بغداد و نواحی آن از جملهٔ سواد عراق است، و طول او صد وشش فرسخ است و عرض او هشتاد فرسخ است. وگاهی که وقف کند واقف قریه‌ای را بر قومی جایز است در آنجا ساختن مسجد و مقبره و سقایه. این است حکم سواد عراق، و او تمامی خراجی است.

اراضی مکه

و اما مکّه مفتوح شده از رویِ صلح، و خانه‌های او و عرصه‌های او و همه مملو که است، و ملک صاحبان است که دردست دارند، و بیع آن جایز است.

و زمین خراجی نزد امام شافعی رحمه‌الله آن است که فتح کند امام بلده‌ای را بقهر و زور، و قسمت کند آن را میان غانمان، بعد از آن عوض بدهد ایشان را و وقف کند بر مسلمانان، و بر او خراجی معین گرداند که همیشه از آن ستانند همچنانچه عمر رضی‌الله‌عنه فرمود در سواد عراق. و نیز از زمین خراجی است آن بلده‌ای که فتح کند امام آن را از روی صلح، بر آن وجه که اراضی از آنِ ما باشد و کفار ساکن شوند در او بخراجی معلوم، پس زمین فیء است، و خراج اجرتی است که ساقط نمی‌شود باسلام ایشان. و اگر شرط کنند که زمین از آنِ ایشان باشد در این حالت، پس خراج جزیه‌ای است که ساقط می‌شود باسلام ایشان. این است زمین خراجی.

خراج زمین با اسلام ساقط نمی‌شود

و اما زمین عشری هر بلادی است که مسلمان شده‌اند اهل او و بر آن بلاد و آن بلادی که احیا کرده باشند آن را مسلمانان. اینها همه عشری است، و فراگرفتن خراج از آن ظلم است، و آن خراج قایم‌مقام عشر نمی‌شود مگر آن که سلطان فرا گیرد آن را بر آن وجه که بَدَلِ عشر سازد آن را. پس بر این تقدیر ساقط می‌شود فرض خراج، همچنانچه اگر قیمت گیرد باجتهاد. و مملکتها که از او خراج می‌گیرند و حال او معلوم نیست که در اول اسلام عشری بوده یا خراجی، بر آن نسق که بوده در آن عمل باید کرد. زیرا که ظاهر آن است که آن چیزی که جاری شده باشد در طول زمان، جاری شده باشد بحق، والله‌اعلم. این است حکمِ زمینِ خراجی و عشری بمذهب شافعی رحمه‌الله.

اراضیی که سابقهٔ آنها معلوم نیست

و اما آب خراجی و عشری در مذهب شافعی رحمه‌الله، پس معرفت آن موقوف است بمعرفتِ اقسام آبها، و در کتاب «روضه» امام نووی رحمه‌الله گوید: آب چند قسم است:

آب عشری و خراجی در فقه شافعی

اول آنکه از موضعی برآمده باشد که بکسی مخصوص نباشد، و آدمیان را در اخراج آن صُنعی نباشد همچو آب فرات و دجله و جیحون و سایر اودیهٔ عالم، و

آبهائی که از مشترکات عامه است

عیونی که در جبال است و موات و سیلهای باران، پس همه مردم در او شریک‌اند، و جایز نیست منع از فراگرفتن آن از برای طهارت و خوردن و غیر آن، و کسی که محتاج آن آب باشد جهت آشامیدن یا آب دادن بهایم، او اولی است از کسی که محتاج باشد بدان از برای زراعات و ثمار و اشجار. و آنچه فراگیرند از او در ظرف یا در حوض، ملک فراگیرنده می‌شود. و اراضی که از این آب خورد اگر احیاء اسلامی است، شک نیست که عشری خواهد بود. و اگر عمارات جاهلیت است، و در زمان فتح خراج بر آن مقرر کرده‌اند، خراجی است. غَرَض که آب خود عشری و خراجی نمی‌باشد، بلکه تابع زمین است. والله اعلم.

آبی که در ملک کسی برآید

قسم دوم آبی است که برآید در ملک بنفس خود یا بعمل و حفر، پس او ملک مالک است که آن زمین را تصرف نموده بملکیت، و بیرون نمی‌رود از ملک او بخروج از او. و واجب نیست بذل آنچه فاضل آید از برای زراعت. و واجب است از برای ماشیه بمفت، بشرط آن که محتاج آبی دیگر نیابد که مباح باشد و آن‌جا علفی باشد که حیوانات در او بچرند. و شرط دیگر آن که آب در مستَقَر خود باشد، و شرط دیگر آن که متضرر نشود بدان که مواشی در میان زراعت او درآیند. و کاریزها حکم چاهها دارد.

آب چاهی که در موات حفر شود

و قسم سیوم آبی است که تابع شود در موضعی که مخصوص بکسی نباشد و لیکن ظاهر باشد در او صُنع آدمیان همچو آب چاهی که در موات حفر کرده باشند، پس اگر آن را حفر کرده‌اند از برای جماعتی که بر او می‌گذرند، پس آن آب مشترک است، و حفرکننده همچو یکی از ایشان است. و بر این تقدیر جایز است برداشتن آن آب از برای آشامیدن و زراعت کردن. و اگر آن چاه را حفر کرده‌اند از برای ارتفاق نه از برای تملک، پس حافر اولیٰ است بآب او تا آن زمان که از آنجا کوچ کند. و او را نمی‌رسد که فاضل را منع کند از برای شرب، و او را می‌رسد که منع کند آن را از برای زراعت مطلقا، و از برای مواشی گاهی که فاضل نیاید از شرب او و ماشیه او و زراعت او. و اگر چاه فرو برده باشد از برای آن که ملک خود سازد، حکم آن دارد که در ملک خود حفر کرده باشد، و حکم آن گذشت. و

اگر حفر کرده باشد مطلقا، اختصاص بکسی ندارد، و مردمان در او همه برابرند. این است نقل «روضهٔ» نَوَوی رحمه‌الله. و از آنجا بیرون آمد که مدار در عشری بودن یا خراجی بودن زمین است، و آب اگر ملک است و در زمین عشری زراعت می کند، عشری است، و همچنین اگر مخصوص به کسی نیست همچو دجله و فرات. و اگر در زمین خراجی زراعت کرده و آب ملک داده یا آب عام مثل دجله و فرات، آن خراجی است. این است حکم آب عشری و خراجی در مذهب شافعی رحمه‌الله. اکنون بیان مقدار خراج کنیم، وبالله التوفیق.

حفر چاه به قصد حیازت و احیای موات

آب تابع زمین است

فصل سوم، دربیان مقدار خراج واجب. بدان ایّدك الله تعالی که سابقاً مذکور شد که درمذهب حنفیه خراج دوقسم است: خراج وظیفه و خراج مقاسمه. اما خراج وظیفه در کتاب «محیط» گفته که امام محمد گفته که وظیفه در زمین خراج در هر زمینی که صلاحیت زراعت داشته باشد (بر هر جریبی[1]) قفیزی و درهمی است، و بر هر جریب یُورُشْقه که او را اِسپست گویند و در عربی رَطبه پنج درهم، و بر هرجریب تاك ده‌درهم، و بر زعفران بقدر آنچه که طاقت زمین باشد. اما زمین زراعت و تاك و رطبه تقریر عمر فرموده، و اما زمین زعفران تقدیری دراو وارد نشده از جهت عمر زیرا که زعفران آن‌وقت نبوده در سواد عراق، و در او طاقت زمین اعتبار کرده‌اند، و این از برای آنست که خراج توظیفی است بر زمین بقدر طاقت. قاضی الامام صدرالاسلام در شرح کتاب «عشر وخراج» همچنین گفته، و در بعضی روایات هست که خراج زعفران قفیزی و درهمی آمده.

خراج وظیفه در انواع زراعتها

خراج زعفران

و اما جریب تام شصت گز در شصت گز است بگز مَلِك، وگز مَلِك نه قبضه است، و این زیادت می‌شود برگز عامه بیك قبضه. این جمله لفظ کتاب «عشر وخراج» است. و شیخ الاسلام خواهرزاده گفته که امام محمد گفته است که جریب اسم شصت گز در شصت گز است. و این حکایت جریب ایشان است در زمینهای ایشان، و این تقدیری لازم نیست در همه زمینها. و جریب زمینها مختلف

جریب و اندازهٔ آن

اختلاف جریب به اختلاف محلّها

(۱) اضافه از م.

می‌شود باختلاف بلدان، پس در هر بلدی اعتبار باید کرد متعارف اهل آن بلده. و مراد از ذراع مَلِک ذراعی است که منسوب بمِلکِ ایشان بوده در زمان ایشان، و آن زیادت ازگزهای عامه بوده بقبضه‌ای، همچنین آورده در «محیط»، و در «کفایهٔ» سید گفته که ذراع کرباس که ذراعِ عامه است هفت قبضه بی اصبع قایمه است و ذراع مساحت هفت قبضه است با اصبع قایمه. و آن روز زمین را بگرمَلِک ذراع می کرده‌اند، و غیر زمین را مانند کرباس و غیر آن بگز عامه گز می کرده‌اند. و مراد از دراهم بوزن سبعه است، چنانچه در کتاب زکات گذشت. و مراد از قفیز صاعی است که در زمان حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم بوده، و آن هشت رطل است، (که چهارمن شرع می‌شود و این قول امام اعظم رحمه‌الله و امام محمد رحمه‌الله است و قول امام ابویوسف رحمه‌الله نیز اول چنین بوده بعد از آن رجوع کرده و گفته که صاع هشت رطل است)[1] و ثلث رطلی، و آن صاعِ اهل مدینه است. و آن قفیز که در خراج می‌ستانند قفیزِ گندم است. همچنین ذکر کرده در موضعی از کتاب «عشروخراج»، و در موضعی دیگر از کتاب «عشر و-خراج» یاد کرده و گفته که این قفیز از آن جنس است که در آن زمین کشته باشند. و صحیح این است. و امام محمد در کتاب «عشروخراج» گفته که سزاوار است که این قفیز بزیادتِ دو کف دست باشد. و در تفسیر سخن محمد تکلّم کرده‌اند: بعضی گفته‌اند که تفسیر او این است که کیّالی بنهد کفّهٔ خود را بر جانبِ قفیز نزد کیل ازکودی که غله از آن می کشند، و نگاه دارد آنچه می افتد در کفّهٔ او و از طعام و بریزد قفیز را با آنچه در کفهای اوست در جوال آن کس که خراج می‌ستاند. و بعضی گویند معنی این است که پُرگرداند کیّال قفیز را، بعد از آن دست مالد بر بالای قفیز تا آنچه بالای اوست از دانه‌ها فرو ریزد، بعد از آن قفیز را در جوالِ عاشر ریزد، بعد از آن هر دو کف دست خود را از آن کود پُر گرداند و در جوال عاشر ریزد. و چرا شرط کرده شده این دو کف دست را؟ —از جهت احتیاط حق‌الله، تا یقین گردد که از عهدهٔ حق برآمده‌اند. دیگر باید دانست

گز عامه و گز ملک

وزن درهم

قفیز و مقدار آن

صاع مدینه

قفیز گندم

---

(۱) اضافه از م.

که این مقدار واجب نیست در هرسال الاّ یک نوبت، خواه که مالک در آن زمین یک نوبت زراعت کند یا چند نوبت، بخلاف خراج مقاسمه و عشر، زیرا که آنجا واجب جزوی است که بیرون آید از زمین، پس مکرر می‌شود وجوب بمکرر شدن آنچه بیرون می‌آید. و اما خراج وظیفه بخلاف اوست.

اگر زمین طاقت خراج نداشته باشد

پس از آن باید دانست که آنچه ما یاد کردیم از مقدار خراج گاهی است که زمین طاقت آن داشته باشد، اما گاهی که زمین طاقت آن نداشته باشد بدان وجه که رَیْعِ او کم باشد، پس در آن صورت نقص باید کرد تا بدان حد که طاقت زمین بدان وفا کند. پس نقصان از وظیفهٔ عمر گاهی که زمین طاقت آن وظیفه نداشته باشد جایز است باجماع، اما زیادت بروظیفهٔ عمر رضی الله عنه هرگاهی که زمین را طاقت آن باشد به‌آنکه ریع او بسیار باشد آیا جایز است یا نه؟ پس در زمینی که توظیف از عمر رضی الله عنه ثابت شده جایز نیست باجماع. و همچنین زمینی که توظیف او از امامی صادر شده‌باشد، مثل توظیف عمر رضی الله عنه جایز نیست زیادت باجماع، و اگرچه طاقت زیادت داشته‌باشد. و همچنین است حکم، اگر امام توظیف کند بر زمینها مثل وظیفهٔ عمر، بعد از آن خواهد که زیادت کند بدان وظیفه، او را نمی‌رسد و اگر چه زمین طاقت زیادت داشته‌باشد. و همچنین اگر خواهد که وظیفه را بگرداند بوظیفهٔ دیگر بدان وجهی که وظیفهٔ اول او دراهم باشد، و خواهد که بمقاسمه تحویل کند. یا وظیفهٔ مقاسمه باشد، و خواهد که تحویل بدراهم کند. او را نمی‌رسد آن. پس اگر زیادت گرداند بر آن وظیفه چیزی را بر ایشان یا تحویل کند آن را بوظیفهٔ دیگر و حکم کند بدان برایشان و رای او این باشد، بعد از آن کسی دیگر والی شود، و رأی او خلاف آن باشد، پس اگر والیِ اول آنچه کرده بخوشی خاطرهای مالکان کرده، احتیاط کنیم، اگر آن زمینها فتح شده بقهر و زور، و امام منّت نهاده بدان زمینها برایشان، والی ثانی را می‌رسد که امضای حکم والیِ اول کند. زیرا که فعل والیِ اول حاصل شده در محل مجتهدٌ فیه، (و اگر آن زمینها فتح شده‌باشد بی‌قهر و زور و باقی مسأله بحالش باشد، والی ثانی ویران کند فعل والیِ اول را زیرا که فعل والیِ اول حاصل شده در

خراج وظیفه را نمی‌توان افزایش داد

محل غیر مجتهدٌ فیه)[1] و اما زمینهائی که زیادت گرداند امام توظیف خراج را بر او ابتداءً، گاهی که زیادت بر وظیفهٔ عمر باشد جایز است بر قول محمد و یک روایت از ابویوسف، و جایز نیست برقول ابوحنیفه و یک روایت دیگر از ابویوسف، و این صحیح است والله‌اعلم. این است بیان احکام خراج وظیفه.

خراج مقاسمه

اما احکام خراج مقاسمه؛ پس تقدیر در او مفوّض برأی امام است، ولیکن زیادت از نصف خارج نمی‌توان کرد. دیگر امام محمد رحمه‌الله اعتبار طاقت زمین کرده در خراج، و معنی طاقت آن است که زیادت نباشد خراج بر نصف خارج، و بدین اشاره کرده در کتاب «عشر و خراج». و داوود بن رشید رحمه‌الله از امام محمد روایت کرده در معنی طاقت آنکه بازگذارند بهر مردی از اصحاب آن زمینها آن مقدار که قوت او و قوت عیال او گردد، و تخم او که در زمین می کارد بدو باز گذارند تا بوقت زراعت سال آینده. و قاضی الامام صدرالاسلام در معنیِ طاقت گفته در زمین زعفران که نظر کنند بسوی آن چیزی که بیرون می‌آید از جریب زمین از زراعت که قیمت او چند است؟ پس اگر قیمت او صد باشد نظر کنند بواجب در او که قفیز و درهمی است که بچند می‌رسد، پس اگر بچهار رسد بدان وجه که قیمت قفیز سه درهم باشد، معلوم شد که واجب در صد چهار درهم خواهد بود. دیگر نظر کنند بخارج از زعفران که قیمت او چند است؟ پس اگر صد باشد در او چهار لازم آید، و اگر قیمت او دویست باشد هشت لازم آید، و براین قیاس واجب می‌گردد. این است نقل سخن «محیط». و از آنجا معلوم شد مقدار خراج واجب بر مذهب حنفی.

مقصود از طاقت زمین چیست؟

خراج در فقه شافعی

و اما مقدار خراج واجب در مذهب شافعی؛ در «انوار شافعیه» آورده که خراج در هرسالی بر هر جریب جو دو درهم است، و جریب گندم چهار درهم است، و جریب درخت و نیشکر شش درهم، و جریب نخل ده درهم، و جریب زیتون دوازده درهم. و جریبی سه هزار و ششصد گز است. و قفیز سیصد و- شصت گز، و او عشر جریب است. وگز هفت نوع می‌باشد: اول سوداوی که

انواع هفتگانهٔ گز

(۱) اضافه از م.

هارون الرشید آن را وضع کرده بتقدیر خادمی سیاه که او را بوده. دوم خَفیّه و او کمتر است از اول بیک انگشت و دوسه یک انگشتی، و او را ابن ابی لیلی وضع کرده. سیوم یوسفیه، و او را ابویوسف قاضی وضع کرده، و او کمتر است از اول بدوثلث انگشت. چهارم هاشمیهٔ صغری، و او را بلال بن ابی بردة وضع کرده، و او درازتر است از اول بدو انگشت و دوسه یک انگشتی. پنجم هاشمیهٔ کبری، منصور خلیفه آن را وضع کرده، و او اطول است از اول به‌پنج انگشت و دوسه یک انگشتی. ششم عمریّه، و او را عمربن الخطاب وضع کرده، و او ذراعی است و قبضه‌ای و ابهامی قایمه. هفتم میزانیّه، و آن را مأمون وضع کرده، و آن ذراعی است و دوسه یک ذراعی بسوداویّه و دوسه یک انگشتی. این است بیان مقدار خراج بمذهب شافعی رحمه‌الله. اکنون بیان کنیم کیفیت فراگرفتن سلطان خراج را از اهل او، و یاد کنیم آن کسی را که خراج بر او واجب می‌گردد و آن که از او ساقط می‌شود، وبالله التوفیق.

فصل چهارم، در بیان کیفیت فراگرفتن سلطان خراج را و ذکر آن که خراج بر او واجب می‌گردد، و آن که خراج از او ساقط می‌شود. بدان ایّدك الله تعالی که بر امام یا سلطان واجب است که خراج را از ارباب اراضی بستاند و در مصارف شرعیه صرف کند زیرا که بسیار از مردم در خراج حق دارند، و قوام معاش لشکر از خراج است. پس اگر سلطان در ستدن آن اهمال کند آثم گردد، بنابر آن که اهمال موجب تعطیل معاش لشکر می‌گردد، و آن منجر می‌گردد به‌فساد بیضهٔ اسلام، و اهمال کردن سلطان در امری که اهمال در آن متضمن فساد بیضهٔ اسلام باشد عین اثم و عصیان است. پس سلطان را اولاً باید دانست که کیست که خراج بر او واجب است؟ و کیست که از او ساقط است؟ تا متمکن گردد بدین دانستن بر اخذ خراج بروجه حقّ.

اهمال در امر خراج جایز نیست

اما آن کسانی که خراج برایشان واجب است؛ در کتاب «محیط» گفته که هرکس که مالک زمین خراجی است، خراج از وی باید گرفت خواه مسلمان باشد

در خراج اسلام و کافر و آزاد و بنده فرق نمی‌کند

و خواه کافر، و خواه صغیر باشد و خواه کبیر، و خواه آزاد و خواه بندهٔ مُکاتب یا بندهٔ مأذون، خواه زن باشد و خواه مرد. و امام محمد رحمه‌الله در کتاب «عشرو- خراج» گفته که در نخل و درخت هیچ خراجی نیست زیرا که از عمر رضی‌الله‌عنه صحیح شده که او نخل و درخت را انداخته. و صاحب «محیط» گفته معنی مسأله آنست که هرگاه که حوالی زراعت درختان باشد لیکن بر یک دیگر پیچیده نباشند، و بحیثیتی باشد که ممکن باشد زراعت کردن در تحت آن، پس واجب نمی‌گردد بسبب اشجار و نخل وظیفهٔ دیگر زیادت بر خراج زمین. فاما گاهی که بعضی از مزرعه اشجاری باشد که بیک دیگر پیچیده باشند و زراعت در شیب آن نتوان کرد، امام محمد در کتاب «عشروخراج» در اصل یاد کرده که بر هر جریبی ده‌درهم نهند. و همچنین از ابویوسف روایت کرده‌اند. و مفتیٰ به‌آن است که در اشجارِ

حکم درختزاران

مُلتفّه وضع بقدر طاقت کنند. و ابویوسف گفته که اشجار مُلتفّه در معنی تاک است، پس ده‌درهم براو نهند.

اگر صاحب زمین خراجی آن را معطل بگذارد

و امام محمد رحمه‌الله در «جامع صغیر» گفته که کسی که زمینی خراجی در دست دارد و آن را معطل ساخته و زراعت نمَی کند، پس براو خراج لازم است، زیرا که قصد اضرار بلشکر می کند بابطال حق ایشان در خراج. پس ردّ باید کرد بر او آنچه قصد کرده، و این ردّ بالزامِ ضمان حاصل می‌گردد. و هم امام محمد در کتاب «عشروخراج» گفته: اگر زمینی از زمین‌های خراجی عاجز شود از او صاحب او و آن را معطل گذارد و ترک کند، امام یا سلطان را می‌رسد که بدهد او را بکسی که قایم شود برآن و اداکند خراج آن را. و مراد از آن که گفته که قایم شود بخراج او آن است که عمل کند در او بخراج بدان وجه که زمین را بگیرد و زراعت کند و ادای خراج از غلهٔ او کند، و باقی را از برای خود نگاه دارد. و امام شمس الائمه حلوائی گفته: صحیح از جواب در این مسأله آن است که اجاره دهد امام زمین را اولاً و اجرت را بگیرد و بدهد از آن مقدار خراج و نگاه دارد باقی را از برای خداوندِ زمین. و اگر کسی نیابد که آن را اجاره کند، پس باید که آن را بمزارعه دهد، بثلث یا ربع بقدر آنچه مثل آن زمین را باجاره می‌دهند،

پس فراگیرد خراج را از نصیب صاحب زمین و نگاه دارد باقی را از برای خداوندِ زمین. و اگر کسی نیابد که آن زمین را بمزارعه قبول کند، بدهد به کسی که بدان قیام نماید، و ادای خراج کند از آن.

اراضی مجهول‌المالک

و از این مسأله است که ما گفتیم که هرگاه که سلطان بدهد زمینهائی که او را مالک نباشد — و آن را اراضی مملکت گویند — بکسان، تا خراج آن را بدهند، جایز است. و طریق جواز یکی از دو چیز است: یا اقامت ایشان در مقام مالکان در زراعت و دادن خراج، یا اجاره بقدر خراج. و آنچه از آن کسان فراگیرند خراج است در حق امام و اُجرت است در حق مالکان.

و امام محمد رحمه‌الله گفته که اگر امام نیابد کسی که عمل کند در زمین بخراج، بفروشد آن را و خراج از ثَمَن او بر دارد، و حفظ کند باقی را از برای مالک زمین. و بعضی گویند که آنچه گفته‌اند که امام بیع اراضی کند، قول ابویوسف و محمد است. اما بر قول ابوحنیفه رحمه‌الله سزاوار آن است که نفروشد، زیرا که خراج دَیْن است، و ابوحنیفه تجویز نمی کند بیع مال مدیون بی رضای او، زیرا که در بیعِ مالِ او حَجْر است براو، و ابوحنیفه حَجْر بر حُرّ تجویز نمی کند. و بعضی گویند که قول کل این است که بیع کند و صحیح این است زیرا که ابوحنیفه‌ـ رحمه‌الله حَجْر تجویز می کند در موضعی که نفع او بعامه عاید گردد، همچو حَجْر بر طبیبِ جاهل و مفتی فاسق، و منفعت حَجْر این جا عاید بعامهٔ مسلمانان می‌شود، پس بیع جایز باشد بر قول کل از این وجه.

حجر بر مالکین زمینهائی که معطل افتاده‌اند

زراعت به‌حساب مالک

و ذکر کرده‌اند در بعضی کتب در این مسأله که امام گاوان و آلات زراعت بخرد و او را به کسی دهد تا زراعت کند آن را، چون غله حاصل شود فراگیرد از آن قدر خراج و آنچه انفاق بر آن کرده، و نگاهدارد باقی را از برای خداوند زمین. و امام ابویوسف رحمه‌الله گفته: قرض دهد امام از مال بیت‌المال صاحب زمین را آن مقدار که بخرد از آن گاوان و آلت زراعت تا زراعت کند، چون غله ظاهر شود خراج از آن بستاند، و مقدارِ آنچه قرض داده از بیت‌المال دَیْن باشد بر صاحب زمین. و امام ابویوسف رحمه‌الله گفته: و اگر در بیت‌المال چیزی نباشد که بدو

دهد و زراعت کند، به کسی دهد که برآن قایم شود و خراج ادا کند. و این همه گاهی است که خداوندِ زمین عاجز باشد از زراعت، یا آن که بی‌چیز باشد، (و اگر با چیز باشد)[1] امام او را فرماید که زراعت کن زمین خود را و او را اجبار نکند بر عمل، و لیکن خراج از او فراگیرد، زیرا که زراعت را ترک کرده با امکان. پس از آن گاهی که خداوند زمین عاجز باشد از زراعت، و سلطان با زمین آن کند که یاد کردیم، دیگر صاحب زمین قدرتش بازگردد، آن زمین را که از او گرفته بود و بدیگران داده تا مزروع سازند استرداد کند از آنکه دردست او است، و ردّ کند آن را برصاحب او، الاّ در بیع خاصه، زیرا که به‌بیع ملکِ صاحب زمین زایل شده. و این است سخن ابویوسف که صاحب «محیط» از او روایت کرده.

حق رجوع مالک

و هم در «محیط» آورده که مردی زمینی خراجی دارد وآن را فروخت بکسی، پس این مسأله بر دو وجه است:

اول آنکه آن زمین در وقت فروختن مزروع نباشد، درین وجه اگر مانده از سال مقدار آن که مشتری قادر است بر آن که در آن زمین زراعت کند، پیش از آن که سال دوم در آید، پس خراج بر مشتری است. و اگر از سال آن مقدار نمانده که مشتری قادر باشد بر زراعتِ زمین پیش از درآمدنِ سال دوم، پس خراج بر بایع است. همچنین یاد کرده امام محمد در «نوادر»، (و گفته هرچه گاهی که زمین خراجی غرق شود و قابل زراعت نماند بعد از آن آن آب بر زمین فرو رود و آن زمین قابل زراعت گردد، اگر آن مقدار از وقت باقی مانده باشد که پیش از درآمدنِ سالِ دوم قادر بزراعت آن زمین باشد، پس بر صاحب آن زمین خراج است اگر چه زراعت نکند. و اگر آن مقدار وقت باقی نمانده باشد که قادر بزراعت آن زمین باشد پیش از درآمدن سال دوم، بر صاحب او خراج واجب نیست)[2]. و دیگر مشایخ اختلاف کرده‌اند که معتبر زرع جو وگندم است یا هرچه برآید از زمین؟ و هم‌چنین اختلاف کرده‌اند در آنکه شرط است ادراک ربع بکمال یانی؟ بعضی

فروش اراضی خراجی

(۱) اضافه ازم.
(۲) اضافه ازم.

بدهی مالیاتی
اراضی مورد معامله

گویند: شرط است، وگفته‌اند: گاهی که مانده باشد از سال مقدار آنچه متمکن باشد مشتری از آن که زراعت کند زمین را و ریع او دریابد پیش از درآمدنِ سالِ دوم، و با وجود این زراعت نکند، پس خراج بر مشتری است. و اگر برخلاف آن باشد خراج بر او نیست. و بدین قول اشارت کرده شمس الائمه حلوائی رحمه‌الله، و بعضی شرط نکرده‌اند ادراک ریع بکمال، وگفته‌اند که گاهی که بماند از سال مقدار آن که ممکن باشد که زراعت کند زمین را هر جنس زراعتی که باشد و آن زراعت بتفصیل رسد و قیمت آن مقدار خراج گردد، واجب می‌گردد خراج بر مشتری. و اگر بخلاف آن باشد پس خراج بر بایع است. و صدرالشهید حسام‌الدین رحمه‌الله اختیار آن می کرد که اگر از سال نود روز باقی مانده، پس خراج بر مشتری است. و اگر کمتر از آنست خراج بر بایع است. و این باعتبارزراعت ارزن است، زیرا که ارزن در مثل این مدت می‌رسد.

وجه دوم آنکه زمین مزروع باشد اگر زرع نرسیده خراج بر مشتری است بهرحال. هم‌چنین گفته در «نوادر مختصر عصام». و اگر زرع رسیده و وقت ادای حق خراج شده، و دانه محکم شده، حکم آن دارد که زمین مزروع نباشد، و بی زراعت او را فروشد. پس بر مشتری خراج لازم گردد، همچنانچه اگر گندم (را که در خانه داشته باشد)[1] با زمین فروشد. و در «نوادر» ابن‌سماعه از امام محمد- رحمه الله روایت کرده که مردی را زمین خراجی هست، و آن را فروخت بمردی، و نزد مشتری ماند یک ماه، بعد از آن مشتری او را فروخت بکسی دیگر، و نزد او نیز یک ماه بماند، و همچنین هر مشتری او را می‌خرد و یک ماه نگاه می‌دارد و باز می‌فروشد بدیگری تا یکسال گذشت، بر هیچ یک از ایشان خراج نیست تا بغایتی که اگر دردست مشتری بماند مقداری که متمکن باشد از زراعت برحسب آنچه اختلاف کرده‌اند در او، خراج بر او واجب می‌شود. و هرگاه که زمین را دو ریع باشد: ربیعی و خریفی، و یکی را به‌بایع دهند، و یکی را بمشتری، یا آنکه تمکین کنند هر یک از ایشان را از تحصیل یکی از آن دو ریع، خراج بر هردو

(۱) اضافه از م.

اگر زمین صلاحیت کشت را از دست داد

باشد. همچنین ذکر کرده شیخ الاسلام در شرح کتاب «عشروخراج». و امام محمد درکتاب «عشروخراج» گفته که اگر مردی را زمین عشر و خراج باشد، و آن زمین شوره باشد و صلاحیت زراعت نداشته باشد یا آب بدو نرسد، و صلاحیت آن داشته باشد که او را بحال زراعت آورند، پس بر صاحب او خراج لازم می‌گردد.

در شرح سخن او (صدرالاسلام[1] گفته: مراد او آن است که خراج در مثل این زمین از آن جهت واجب نمی‌شود که آب از او منقطع شده یا زمین شوره‌زار شده‌باشد. پس اگر آب منقطع باشد یا زمین شوره باشد خراج منقطع شود. و اگر زمین را صلاحیت آن باشد که او را بصلاح آورند و آب بدو رسانند و مالک متمکن گردد از اصلاح، او را اصلاح باید کرد، و تمکن از برای زراعت کافیست از برای وجوب خراج).

زمینی که آب آن قطع شود

و از اینجاست که ما گفتیم که آب خراج گاهی که منقطع شود از زمینی یک سال یا دوسال، ساقط نمی‌گردد خراج، زیرا که باران او را آب می‌دهد، پس آن قایم‌مقامِ آبِ نهر می‌گردد. اما اگر زمین شوره‌زار باشد و آب بدو نرسد خراج در او واجب نمی‌گردد، چه زمین شوره‌زار ممکن نیست معالجه و عمارت او بآب باران، پس تمکن از زراعت حاصل نمی‌گردد. و اگر زمین صالح زراعت باشد و شوره‌زار نباشد، و آن را بازگذارد تا شوره‌زار شود، خراج در او نیست بعد از آنکه شوره‌زار شد.

---

(۱) در نسخهٔ م بجای عباراتی که ما در میان دوکمان مشخص کرده‌ایم چنین آمده است:

«و شیخ الاسلام الاجل شمس الائمه حلوائی رحمه‌الله فرموده که مراد او از این سخن آنست که خراج وقتی واجب نمی‌شود که دوشرط متحقق گردد: یکی آنکه آب از آن منقطع شود، و بر آن زمین شوره غلبه کند تا که اگر آب منقطع شود از زمینی یا آن زمین شوره نشده باشد یا زمینی شوره شده باشد. اما آب بدو رسد، در این هر دو صورت خراج واجبست، زیرا که زمین اگرچه شوره باشد اما آب بدو رسیده باشد، زراعت و عمارت آن زمین ممکن است و شوره زایل می‌گردد، هرگاهی که علاج کرده باشد بآب. و تمکن از زراعت کافی است برای وجوب خراج. و همچنین هرگاهی که منقطع شود آب از زمین، لیکن آن زمین شوره نگشته باشد، ممکن است زراعت آن زمین از برای آن که آسمان او را آب می‌دهد و از آب آن را غنی می‌گرداند؛ و تمکن از برای زراعت کافی است از برای وجوب خراج».

تکلیف خراج زمینی که غصب شده‌است

و گاهی که استیجار کند یا عاریت نماید زمینی را و در او زراعت کند، و خراج خراج وظیفه باشد، پس خراج بر آن کسی است که اجاره یا عاریه داده. و اگر غصب کند از کسی زمینی را و آن را زراعت کند و خراج خراج وظیفه باشد، پس اگر ناقص نگرداند زراعت زمین را، پس خراج بر غاصب است زیرا که واجب نمی‌توان گردانید خراج را بر مالک، پس بر غاصب واجب باشد. و این در جائی است که غاصب جاحد باشد، یا نباشد مالک را بینتی عادله، پس اگر غاصب مُقِرّ باشد یا مالک را بیّنتی عادله باشد[1]، اختلاف کرده‌اند مشایخ، بعضی گویند: خراج واجب می‌شود بر مالک. و بعضی گویند: واجب می‌شود بر غاصب علی‌ایّ حال، و اگرچه مالک متمکن باشد از زراعت، لیکن ساقط می‌گردد اعتبار تمکن گاهی که دانه بیرون آمد، و متعلق می‌گردد واجب به‌دانه، نمی‌بینی که ساقط می‌گردد واجب گاهی که فوت شد دانه بی‌صُنْعِ صاحب مال و رضای او؟ چنانچه در باب اسقاط مذکور گردد انشاءالله. و از ابویوسف روایت کرده‌اند که او گفته خراج بر مالک است در این وجه. و اما گاهی که ناقص گرداند زمین را از زراعت، پس بر قول ابوحنیفه رحمه‌الله خراج بر خداوند زمین است، و آن یک روایت است از ابویوسف. و از امام محمد رحمه‌الله دو روایت است: در روایتی گفته که اگر نقصان کمتر است از خراج، پس خراج بر غاصب است، و داخل می‌شود در آن نقصان تا غایتی که در این صورت نقصان زمین بر غاصب لازم نمی‌آید. و اگر نقصان مِثْلِ خراج است یا بیشتر، پس خراج بر خداوند زمین است. و در روایتی آن است که بمقدار آنچه حاصل شده از ضمان نقصان زمین واجب شود بر مالک زمین، و باقی بر غاصب است. و آن روایت است از ابویوسف و فتاوایِ اهلِ سمرقند.

و کسی که زمین خراجی بخرد و بنا کند در او خانه‌ای را پس خراج

---

(۱) در حاشیه نسخه اصل با قید «منه» چنین آمده است: «این است عبارت نسخه «محیط» که یافت شد در او و در عبارت «خلاصه» و غیر چنان است که خراج مغصوب گاهی که نباشد بینه عادله و غاصب جاحد باشد و ناقص نگردد زمین بزراعت، بر غاصب است. و در «سراجی» گفته که گاهی که غاصب مقر باشد یا باشد مدعی را بینه عادله، پس خراج بر مالک است.»

براوست، و اگر چه تَمَکّنُ او در زراعت باقی نمانده، زیرا که تمکّن را بصُنْع خود فوت کرده. والله اعلم. این است بیان آن کسی که بر او خراج واجب می‌گردد، و آن کس که بر او خراج واجب نمی‌گردد که از کتاب «محیط» روایت کرده شد.

موجبات سقوط خراج

اکنون بیان اسبابی کنیم که موجب سقوط خراج می‌گردد: در «محیط» آورده که امام محمد گفته گاهی که مردی زراعت کند زمین خراجی را، پس بدو آفتی رسد که آن را ناچیز سازد، پس هیچ خراج بر او نیست. و فرق است میان این و آن که او را زراعت نکند که در آنجا خراج لازم می‌آید. و وجه فرق آن که کسی که زراعت نمی کند زمین خراجی، قصدِ رسانیدن مضرت می‌نماید بجماعتِ لشکری، پس قصد او را رَدّ باید کرد، و آن کسی که زراعت او هلاک شد، قصدِ اضرارِ لشکری نکرده، بلکه آنچه در وُسْعِ سعی او بود بجا آورده. و اما گاهی که برود بعضی از آنچه از زمین بیرون آمده بآفتی، پس اگر باز مانَد از خارج مقدارِ خراج و مِثْلِ او، بدانکه بمانَد مقدار دو درهم و دو قفیز، خراج واجب می‌گردد. زیرا که در این صورت خراج واجب زیادت نیست بر نصفِ آنچه از زمین بیرون آمده، پس واجب گردانیدن آن ممکن باشد، زیرا که شرع وارد شده بدادن خراج تا بنصفِ خارج، هم چنانچه در مقاسمه. و اگر بمانَد کم‌تر از مقدارِ خراج و مِثْلِ او واجب نمی‌گردد تمامِ وظیفه، و واجب نمی‌گردد الاّ قیمتِ نصفِ خارج. و مشایخ ما گفته‌اند صواب در مثل این مسأله آن است که نظر کند امام اولاً بدان چیزی که انفاق کرده این مرد در این زمین، و نظر کند بدان چیزی که بیرون آمده از این زمین، پس حساب کند آن چیزی را که انفاق کرده، پس آن را اول از خارج بیرون کند، پس اگر چیزی بماند خراج از او فرا گیرد بر آن وجه که بیان کردیم. و مشایخ ما گفته‌اند که آنچه امام محمد یاد کرده در کتاب که خراج ساقط می‌شود بهلاکِ تمامِ غله، محمول است بر آن که نمانده باشد از سال مقدار آن که ممکن باشد او را که زراعت کند زمین را باری دیگر پیش ازآنکه سالی دیگر درآید. پس[1]

آفت‌زدگی

---

(۱) م اضافه دارد: «اگر سال آن مقدار باقی مانده باشد که ممکن باشد او را که زراعت کند زمین را دوم بار پیش از درآمدن سال دیگر پس.»

اگر زراعت نکند ساقط نمی‌شود از او خراج. و قاضی الامام مظفر در «شرح کتاب خراج» گفته که خراج گاهی ساقط می‌شود بهلاک غله که آن هلاک بآب آسمانی باشد که احتراز از آن ممکن نباشد همچو حَرْقی یا غَرْقی یا سرمائی و مانند آن. اما اگر هلاک بچیزی باشد که ممکن باشد احتراز از او، همچو خوردن سباع و مانند آن، پس خراج ساقط نمی‌شود. و بعضی مشایخ گفته‌اند که خراج لازم نمی‌آید، و اگرچه هلاک شود بآفتی که ممکن باشد احتراز از او. و قول اوّل اصح است.

مرگ مؤدی

و ساقط می‌شود خراج بمرگ کسی که خراج بر او لازم است گاهی که خراج وظیفه باشد، در ظاهرِ روایت از اصحاب ما. و ابن مبارک از ابوحنیفه روایت کرده که ساقط نمی‌شود بموت آن کسی که خراج بر او لازم است.

وقف

و در فتاوی آمده که گاهی که زمین خراجی را مقبره سازد، و یا جائی سازد از برای بندگان خدا، یا مسکنی سازد از برای فقرا، خراج ساقط می‌شود.

بدهیهای پس‌افتاده

و خراج زمینها هرگاه که متوالی شود بر مسلمانان چندساله، پس نزد ابویوسف و محمد آن است که جمیع آنچه گذشته بستانند. و نزد ابوحنیفه آن است که نستانند الاّ خراجِ آن سالی که او در اوست. و صحیح آن است که همه‌ساله بستانند. همچنین یاد کرده شیخ الاسلام در «شرح سیرصغیر». این است قولِ «محیط» که در باب اسقاط خراج گفته.

کیفیت وصول خراج

چون معلوم شد که کیست که خراج بر او واجب است؟ و کیست که خراج از او ساقط است؟ اکنون بیان کنیم کیفیت فراگرفتن سلطان خراج را از رعیت.

در کتاب «محیط» آورده که نزد ابوحنیفه رحمه‌الله وقت وجوبِ خراج اولِ سال است[1] لیکن بشرط آنکه زمین که نشو و نما می کند یک‌سال تمام دردست او باز بماند یا حقیقةً یا اعتباراً. و نیز گفته صاحب «محیط» که سلطان گاهی که

---

(۱) م اضافه دارد: «اما فتوی برین است که خراجی که می‌گیرند خراج سال‌گذشته است.»

بگرداند خراج زمین را از برای صاحب زمین و ترک کند بر او جایز است نزد ابویوسف رحمه‌الله. و ابویوسف گفته که نمی‌بینی که اگر سلطان قبض خراج کند از صاحب زمین بعد از آن ببیند که صرف بدو اَوْلیٰ است، او را می‌رسد که صرف بدو کند؟ پس فایده نباشد در گرفتن از او بعد از آن دادن بدو. و امام محمد رحمه‌الله گفت که جایز نیست. و این روایتِ ابن‌سماعه است از محمد رحمه‌الله. و سزاوار است مر آن کسی را که خراج بر او است که ادا کند آنچه بر اوست از خراج. و اگر عُشر را از برای صاحب زمین بازگذارد جایز نیست باجماع[1]. و از ابویوسف روایت کرده‌اند که سلطان هرگاه که ترک کند خراج را از برای کسی که داند که او نه محل صرف خراج است، سزاوار آن است که او تجهیزِ غازی کند یا تصدّق کند آن را بر مساکین، زیرا که مصرفِ خراج، لشکری اند. پس اگر فاضل ماند مصرف مساکین اند. و آن کس که از برای او خراج گذاشته‌اند قادر است بر صرف بلشکری و بمساکین، پس لازم باشد او را ادای آن بدیشان. و هم ابویوسف رحمه‌الله گفته که والی زکات گاهی که ترک کند از برای مردی خراج او، پس او غازئی را یراق کند یا تصدّق کند بآن بر مساکین، رواست. والاّ او را روا نیست که او ادای خراج نکند. و مراد بوالی زکات عاشر است،[2] و کسی که تفویض کرده باشند باو فراگرفتن خراج را، و او والی مطلق عام الولایة نباشد، پس ترک کند فرا-گرفتنِ خراج را صحیح نباشد. و در کتاب «عشر و خراج» گفته که هرگاه که مردی را زمین خراجی باشد روا نیست که از او چیزی خورد تا آن وقت که ادای خراج کند. بعضی مشایخ گفته‌اند که این گاهی است که خراج مقاسمه باشد، زیرا که در معنیِ عشر است آن بعضِ خراج که می‌ستانند از او، پس حکم اَکْلْ از غلّهٔ مشترک دارد. اما گاهی که خراج خراج وظیفه باشد، پس او در ذمّت واجب می‌گردد و بمحل تعلقی ندارد، پس خارج حقِ صاحب زمین است خالصاً، پس

---

(۱) م اضافه دارد: «و در «نوادر» هشام مذکور است هر چه گاهی که سلطان خراج زمین را بصاحب زمین بازگذارد جایز است و ذکر خلاف نکرده».

(۲) م اضافه دارد: «وان کس که در معنی او باشد و امّا».

حلال است او را تناول از آن. و بعضی گویند که اگر خراج نیز خراج وظیفه باشد جواب همین است. زیرا که خارج محبوس است بخراج، زیرا که سلطان را می‌رسد که حبس غله کند تا آن زمان که استیفای خراج نماید، پس او بمنزلهٔ مَبیع است گاهی که محبوس باشد بثَمَن[۱].

و در «جامع صغیر» گفته که هرگاه که مردی را زمین زعفران باشد و ترک کند زعفران را بی‌عذری و زراعت کند در او حبوب را، بر او خراج زعفران نهند. و هم چنین است حکم هر کس که نقل کند. به اخَسّ الامرین بدیگری بی‌عذری، با آنکه او را تاک باشد مثلاً، و قلع کند او را و زراعت کند، از او خراج تاک ستانند. و امام محمد در کتاب «عشروخراج» گفته که هرگاه که اجارت دهد زمینی را که صلاحیت زراعت داشته باشد از زمینهای خراجی بکسی، پس مستأجر در آن زمین تاک نشاند، در بعضی روایات آن است که مقدارِ خراجِ مزرعه بر خداوندِ زمین است، و زیادت تا تمامِ خراجِ کَرْم بر مستأجر است. این است نقل «محیط».

اختیارات مأمورین وصول خراج

و اما کیفیت فراگرفتن خراج آن است که سلطان کسی امین را نصب کند از برای فراگرفتنِ خراج، چنانچه در «محیط» از امام محمد رحمه‌الله روایت کند، او در کتاب «عشروخراج» گفته که سزاوار است والی را که کسی را والیِ بخراج سازد که با مردمان رفق کند[۲]، و ایشان را مؤاخذت کند بخراج هر بار که غله از زمین برآید. پس فراگیرد بقدر آن خراج تا آن زمان که استیفا کند تمام خراج را در آخر غله. و مراد از این سخن آنکه توزیعِ خراج برقدرِ غله کند، تا بغایتی که اگر در زمین غلهٔ ربیع و غلهٔ خریف هر دو مزروع گردد، پس نزد حاصل شدن غلهٔ ربیع نظر کند متولی که آن زمین چه قدر غله می‌دهد در خریف، بطریق حزر و ظن، پس اگر واقع شود نزد او که غلهٔ خریفی مثل غلهٔ ربیعی می‌شود، تنصیف خراج کند: نصفِ خراج از غلهٔ ربیع بستاند و نصفی را تأخیر کند تا غلهٔ خریف. و

---

(۱) م اضافه دارد: و حلال نیست مشتری را تناول مبیع پیش از اداء ثمن، پس خراج نیز چنین باشد.

(۲) م اضافه دارد: وعدل کند برایشان درخراج ایشان.

همچنین کند در بُقول و نظر کند که آنچه بیرون می‌آید اگر پنج نوبت باشد، در هر نوبتی خمس خراج ستاند. و اگر چهار نوبت بیرون آید، هر نوبت ربع خراج بستاند. و علی هذاالقیاس.

زمین ساده و زمین موستان

و در «فتاوای اهل سمرقند» آمده که مردی موضعی دارد که بعضی از او تاک است و بعضی از او زمین ساده، پس قومی تاک را از او خریدند، و قومی زمین ساده را، پس اگر حصهٔ تاک از خراج معلوم باشد در ابتدا یا حصهٔ زمین ساده همچنین، حکم بر همان نسق که بوده باقی می‌ماند. و اگر خراج بجمله بیرون می‌آید و حصهٔ کَرْم معلوم نیست، و نه حصهٔ زمین ساده از ابتدا، پس اگر تاک تاک است از ابتدا و همیشه او را دیده‌اند که تاک بوده، و زمین را ساده دیده‌اند، همچنین باشد برتاک خراج تاک و برزمین ساده خراج زمین ساده. و اگر دراهم دهند در خراج برقدر منافع قسمت کنند. و اگر جائی تاک در اصل، زمینِ ساده بوده باشد، بعد از آن کَرْمْ ساخته باشند آن را، قسمت کنند خراج را برتاک و زمین ساده. والله اعلم. این است نقل «محیط».

پرداخت پیشکی خراج

و اما تعجیلِ خراج؛ امام محمد رحمه‌الله در «نوادر» گفته که تعجیل کند ادای خراج زمین خود را یک‌سال یا دوسال جایز است. زیرا که ادای واجب کرده بعد از انعقادِ سبب وُجوب. چه سبب وجوب خراج زمین نامیه است و محلِّ او ذمّه است، و در این صورت هردو موجود است، پس سبب منعقد شد. و در «مُنْتَقیٰ» آورده که مردی تعجیل ادای خراج زمینِ خود کرد، بعد از آن زمین او غرق شد در آن سال، رد کرده شود بسوی او آنچه ادا کرده است از خراج او. پس اگر سال دیگر زراعت کرده شود، حساب کنند از برایِ او در سال دوم. و امام محمد رحمه‌الله گفته که مردی خراج زمین خود دو ساله داد، بعد از آن غالب شد آب براو تا همچو دجله گشت، اگر آن خراج که او داده قایم است بعینه، بدو باز دهند. و اگر سلطان آن را بمصرف رسانیده که آن لشکر است، هیچ نمی‌رسد او را. این است نقل «محیط».

و در «خلاصه» گفته که سلطان را می‌رسد که حبس کند غله را تا خراج

بازداشت محصول برای وصول خراج

بستاند. و سلطانِ باغی گاهی که فراگیرد خراج، را دوباره نسازند آن را، یعنی نوبتی دیگر نستانند. و در «محیط» دلیل بر این مسأله گفته که از آن جهت دوباره نگیرند که مصرف خراج، لشکری‌اند و باغی آن را بایشان داده پس بمصرف رسانیده. این است سخن «محیط».

وصول خراج توسط نیروهای شورشی

قالَ فضلُ‌اللهِ بن روزبهان غَفَرَهُ‌اللّهُ: در این استدلال بحث است، از برای آن که مصرفِ خراج مُقاتلهٔ اهل عدل‌اند نه هر مُقاتله، و اگر لشکرِ بُغات مستحق خراج باشند پس مُقاتلهٔ اهل عدل ایشان را اخراج نتوانند کرد، زیرا که صاحب وظیفهٔ خراج‌اند بحق، و صاحب وظیفه بحق را اِزْعاج از وظیفهٔ او خلافِ حق است. بلکه دلیل آن است که ادای حقِ لازمِ واجب کرده با کراه و عنف. پس بر سلطان واجب است که حق مُقاتلهٔ اهل عدل را از باغی مُتَغَلِّبْ بستاند، نه آنکه تکرار خراج بر مالک کند. همچنانچه اگر سلطان از اهل عدل خراج بستاند و در مصارف صرف نکند، تَبِعَه بر او باشد، و او را تکرار خراج نرسد. واللهعلم.

چگونگی اخذ خراج در مذهب شافعی

اینست بیان کیفیت اخذ خراج بمذهب حنفی. و اما کیفیت اخذ خراج بمذهب شافعی رحمه‌الله؛ در «انوارشافعیه» گوید: واجب است بر سلطان که در زمینِ خراج عُشر از محصول بستاند و حقِ خراج از زمین. و این جمع است میان عُشر و خراج، زیرا که عُشر متعلق بمحصول است، و خراج اُجرتِ مَضْروبه بر زمین، پس اگر در زمین خراجی زراعت نکند واجب می‌گردد براو خراج زمین، نه عشر. و اگر زراعت کند هم عشر واجب می‌گردد و هم خراج. و مصرف عشر مصرف زکات است. و مصرفِ خراج بعد از اِخراجِ خمس، مُقاتله‌اند چنانچه بعد ازین انشاءالله‌ـ تعالی مذکورگردد. و هر زمینی که از او خراج ستانند و حال او معلوم نباشد که در اول اسلام عشری بوده یا خراجی، خراج ستانند. زیرا که ظاهر آن است که آنچه جاری شده باشد در زمانی، جاری نشده‌باشد الاّ بحق. و نزد ابوحنیفه رحمه‌الله جایز نیست جمع میان عشرو خراج. این است کیفیتِ اخذ خراج بمذهب شافعی.

اکنون بیان مصارف مال خراج و عشر کنیم در مذهبین و بالله التوفیق.

فصل پنجم، در بیان کیفیت صرف عشر و خراج در مصارف شرعیه.

بدان ایّدک‌الله تعالی که مصرف عشرِ زروع و ثمار، اصنافِ ثمانیهٔ زکات‌اند باتفاق. و عُشرِ تجاراتِ اهل ذمّه و کفّار که بر عاشر مرور کنند، مصرف آن مصرف خراج است. و اما مصرف خراج در کتاب «هدایه» گوید: آن چیزی که جمع می‌گرداند امام از خراج و از اموال بنی تَغْلِبْ که عمر رضی‌الله تعالی عنه زکات ایشان را مضاعف گردانیده در عوضِ جزیه، و آنچه بهدیه فرستند اهل حرب بسوی امام و جزیه، صرف کنند آن را در مصالح مسلمانان، همچو محکم ساختنِ ثَغْرها که عبارت از مواضعی است که خوف دخول کفار از آن باشد، و بناء قَنْطَره‌ها که آن را پُل گویند، و بناء جِسْرها که آن پل است بربالای نهر. و بدهند از این مالها قاضیان مسلمانان را و عمال ایشان را و علمای ایشان را آن مقدار که کفایتِ ایشان باشد. و بدهند از آنجا روزیهای لشکریان را که اهل قتال‌اند. و بدهند از آنجا روزیهای اولاد لشکریان، زیرا که آن مالِ بیت‌المال است که واصل شده است بمسلمانان بی قتالی، و از برای مصالح مسلمانان آن را مُعَدّ و مُهَیّا داشته‌اند، و اینها عملهٔ ایشانند، و نفقهٔ اولاد بر پدران است. پس اگر کفایت ایشان ندهند، محتاج شوند لشکری باکتساب، و مُتَفرِّغ نتوانند شد از برای قتال. و آن کس که بمیرد در وسط سال او را از عطایا هیچ قسمتی نیست. زیرا که این نوعی است از صِله، و حکمِ دَیْنْ ندارد. و از این جهت او را عطا می‌گویند. پس پیش از قبض مالک نشوند و بموت ساقط گردد. و اهل عطا در زمان ما مثل قاضی است و مدرس و مفتی. این است نقل «هدایه».

موارد مصرف خراج و جزیه

و در کتاب «محیط» آورده که امام محمد رحمه‌الله در آخر کتاب زکات گفته که خراج و جزیه را صرف کنند بلشکریان، و بنگاه داشتن ثغور، و بنای حصارها در ثغور، و مراصدِ راه در دارالاسلام — تا امن حاصل شود از قطعِ طریق از جهت دزدان — و بعمارت نهرهای بزرگ که در تعمیر آن صلاح مسلمانان است، و بکسی که نفس خود را مشغول گردانیده باشد از جهتِ عملِ مسلمانان — مانند قاضیان و محتسبان و مفتیان و مؤذّنان و معلمان — و بعمارت مساجد و پلها، و

بمعالجهٔ خستگان اگر درویش و بی چیز باشند، و بتکفین مردگان که ایشان را مالی نباشد، و نفقهٔ لقیط و دیهٔ جنایت او، و آنچه بدین ماند. و حاصل آنکه این نوع را صرف باید کرد در آن چیزی که صلاح مسلمانان باشد و صلاح دارالاسلام و مسلمانان. و لُقطات و تَرَکات را نیز صرف کنند در آنچه در آن صلاح مسلمانان باشد. همچو مال خراج و جزیه، لیکن او را بیت‌المال علی‌حده باید، زیرا که شاید که ظاهر گردد او را مالکی بعینه. این است نقل کتاب «محیط».

و در کتاب «عنوان الافتا» گوید: مصرف خراج و جزیه و صدقات بنی‌تغلب و آنچه عاشر از اهل ذمه می‌گیرد و اهل حرب، نوایبِ مسلمانان است و آنچه صلاح دین و صلاح دارالاسلام در آن باشد. و حکم این مال در مصرف، مخالفِ حکمِ بیت‌المالِ صَدَقات و عُشورِ اراضی است.

درآمد خراج ازانِ همه است

و چرا این اموال مصروف است بنوائب مسلمانان؟ زیرا که صحابه بر آن اجماع کرده‌اند بنا برآنکه عمر رضی‌الله‌عنه چون توظیف خراج برسواد عراق کرد استخبار کردند از مصارفِ بعد از او، گفت: صرف کنند بدان کسانی که بعد از ایشان آیند از مسلمانان. پس عمر رضی‌الله‌عنه اِخبار کرده که تمامی مسلمانان را در خراج حقی هست، و مهاجر و انصار او را متابعت کرده‌اند در این رأی، پس این حکم حلول کرده باشد در محلِ اجماع. و چون ممکن نیست صرف او به‌هر فرد از افراد مسلمانان، پس صرف باید کرد بکسانی که نفس خود را از همه کارها فارغ گردانیده باشند و مشغول بامور عامهٔ مسلمانان شده باشند، — همچو لشکریان و قاضیان و مفتیان و مدرسان و مؤذنان و معلمان و محتسبان — و سدّ ثغور مسلمانان، و بناء حصارها در ثغور، و مَراصدِ طرق در دارالاسلام — تا امن واقع شود از قطع طریق از قِبَلِ دزدان — و بروان گردانیدن و اصلاح کردن نهرهای بزرگ که مسلمانان بدان محتاج باشند، و عمارت مساجد و قناطر، و معالجهٔ خستگان اگر فقیر باشند، و به‌تکفین مردگان که ایشان را مال نباشد، و نفقهٔ لَقیط و دیَت جنایت او. و باید که از آنجا تقدیر کنند نفقهٔ ایشان و نفقهٔ عیال ایشان. و غنی و فقیر هردو در آنجا برابرند، زیرا که غنی چون نفس خود را فارغ گردانیده از برای

مصالح عامهٔ مسلمانان، هر آینه عاجز از کسب شده، پس کافی نیست او را آن چیزی که در دست او است. پس او را نفقه باید داد از بیت‌المال، تا درویش نگردد. این است کلام «عنوان الافتاءحنفیه»، و از آنجا معلوم شد مصارف مال خراج.

قاضی که بر سر کار خود نباشد نمی‌تواند حقوق بگیرد

و باید دانست که آنچه می‌دهند از مال خراج بمصارف مسلمانان شرط در او آن است که آن کس که می‌ستاند، خود را همگی مشغول بمصالح مسلمانان سازد تا استحقاق ارتزاق او را حاصل گردد. و در کتاب عنوان الافتا آورده که هشام از محمد روایت کرده که او گفت: باکی نیست قاضی را که ارتزاق کند از بیت‌المال زیرا که او عاملی است از عاملان مسلمانان که نفس خود را محبوس گردانیده از برای حقِ عامه و از مَکْسَبْ عاجز آمده.

و امام محمد رحمه‌الله گفته که این دلالت بر آن می‌کند که کسی متقلد قضا گردد و بر سر کار خود نباشد، حلال نیست او را ارتزاق از بیت‌المال، زیرا که جوازِ ارتزاق بواسطهٔ اشتغال او است بعمل مسلمان؛ و صاحب «نصاب‌الفقها» رحمه‌الله گفته که قاضی گاهی که ننشیند روزی از برای قضا، و او روزی از بیت‌المال خورَد، فاسق می‌گردد نزد ابوحنیفه رحمه‌الله. و خصّاف رحمه‌الله در «ادب‌القاضی» گفته که لابد است قاضی را از روزی که او در آن روز استراحت کند تا در آن روز

روزهای تعطیل دادگستری

مُتمکّن گردد در نظر کردن در کارهای خود، و آن روز را روز بطالت گویند. و آن روز در زمان خصّاف متردّد بوده میان روز دوشنبه و سه‌شنبه. و رسم در زمان ابی‌حنیفه رحمه‌الله آن بود که روز شنبه را روز بطالت می‌ساخته‌اند. و مدرّس روز شنبه درس نمی‌گفته، و این رسم جاری بوده در زمان ابوحنیفه تا بزمان ما در میان ائمهٔ بلخ. و بعضی از قاضیان این روز اختیار کرده‌اند، و بعضی اختیار روز دوشنبه کرده‌اند. و رسم در زمان ما روز سه‌شنبه است، زیرا که عمل قضا از جنس اعمال سلطان است، و عمّال سلطان مشغول نمی‌گردند باعمال در آن روز، و می‌گویند که آن روزِ خون است که قابیل هابیل را در آن روز کشته.

و اختلاف کرده‌اند مشایخ در استحقاق قاضی کفایت خود را از بیت‌المال

در روز بطالت، و مشایخ بلخ فتوی بر آن داده‌اند که در آن روز مستحق نیست که کفایت از بیت المال گیرد، و حظّ کرده‌اند از روزی بقدر آن. و مشایخ ماوراءالنهر فتوی داده‌اند بآن که او مستحق است. و امام محمد گفته که چون قاضی چیزی از بیت المال فرا گیرد، و خانه‌ای سازد، چون معزول شود واجب است که رد کند آن را بـه بیت المال. و براین تقدیر هرگاه که رزق سال از بیت المال گیرد، بعد از آن معزول گردد پیش ازگذشتنِ سال، واجب باشد بر او ردّ مقدارِ آنچه باقی مانده از سال، زیرا که استحقاق او بواسطهٔ اشتغال بعمل مسلمانان بود، چون معزول گشت ملحق شد بسایر رعایا، پس او را هیچ رزقی از بیت المال نرسد، والله اعلم. این است سخن امام محمد رحمه‌الله که در «عنوان الافتا» از او روایت کرده.

اجرت در برابر خدمت

از اینجا معلوم شد که جماعتهائی که ایشان ارتزاق از بیت المال دارند مثل مُدرّسان و مُفتیان و مؤذّنان و معلّمان و محتسبان هرگاه که اشتغال بامور عامهٔ مسلمانان که در عهدهٔ ایشان است و بدان سبب ارتزاق از بیت المال یافته‌اند ننمایند، مستحقِ رزق بیت المال نیستند. پس اگر مدرس اشتغال بعلومی نماید که در شرع نافع نباشد، مثل زوایدِ منطق و فلاسفه و سحر و شعبده و زوایدِ جدالِ غیر نافع، مستحق آن نباشد که از بیت المال چیزی گیرد؛ و هم چنین است حکم باقیان. فی‌الجمله حلال نیست کسی را که او را ارتزاق از بیت المال مسلمانان باشد بواسطهٔ اشتغال بمصالح مسلمانان که اوقات خود را صرف نماید در غیرِ آن شغل، و اگر صرف نماید آنچه گرفته باشد از بیت المال بر او حلال نیست. او را ردّ باید کرد به‌بیت المال والله اعلم. این است مصارف عشروخراج در مذهب حنفی رحمه‌الله.

حقوق در برابر تدریس علوم غیرشرعی

و اما مصارف عشروخراج در مذهب شافعی رحمه‌الله، آنچه متعلق بمصارف عشر بود در باب زکات مذکور شد، و آنچه متعلق بمصارف خـراج است مذکور گردد انشاءالله تعالی.

مصرف عشر و خراج در فقه شافعی

در کتاب «انـوار شافعیـه» گـویـد کـه فیء عبارت از مـالی است کـه حاصل شود از کفـار بی‌جنگی و دوانیـدن اسپی یـا شتری همچـو جزیـه و خـراج و عشورِ

تجاراتِ مشروط بر ایشان، و آن بلادی که ایشان از آن جلا کرده باشند از خوف و ضرر مسلمانان که بدیشان لاحق گردد، و مال آن کس که بمیرد یا کشته شود بر ردّت، و مال آن کس که بمیرد از اهل ذمه و او را هیچ وارثی نباشد. و قسمت کنند آن مال را به‌پنج سهم متساوی، پس از آن قسمت کنند یک سهم را از آن پنج سهم به‌پنج سهم متساوی، یکی را صرف کنند در مصالح مسلمانان همچو سدّ ثغور و عمارتِ حصارها و پلها و رباطها و مسجدها و بریدن نهرها و تجهیز مردگان و ارزاق سلاطین و علماء و قضات و ائمه و مؤذّنان و معلمان و محتسبان و حُفّاظِ بلاد از اهل فساد، و هر کسی که راجع می‌شود فائدهٔ عمل او بمسلمانان همچو حافظ بیت‌المال و عاملِ مالِ فیء و کاتبِ قاضی و قسّام. و اهمّ فالاهمّ را مقدم دارند.

و شیخ کمال‌الدین دمیری در «شرح منهاج» گفته که مراد از این قضات که ایشان از سهم مصالح ارتزاق دارند قاضیانِ بلاد است، و اما قاضیانی که حکم می کنند میان اهل فیء و ایشان قاضیان عسکرند، رزق ایشان از آن چهار ربع باقی است که مخصوص لشکریانست. هم‌چنین گفته ماوردی. و همچنین است حکم ائمّه و مؤذّنان و عمّال ایشان، و این جماعت جایز است که ایشان را بدهند با وجود آنکه غنی باشند. و این مختلف است به تنگی مال و فراخی آن. این است سخن دمیری رحمه‌الله.

سهم دوم از خمس الخمس صرف کنند باقارب حضرت پیغامبر صلّی‌الله علیه‌وسلم که منتسبانند بهاشم و مطلب نه غیر ایشان، و صرف کنند بغنی و صغیر و کبیر و نر و ماده، و تفضیل کنند ذکَر را بر اُنثیٰ همچنانچه در میراث است. و شرط است که آن انتساب از جهت پدران باشد پس به پسران دختران ندهند. و اگر دعوی کند که او از ذَوِی‌القُربیٰ است و مشهور و مُستَفاض نباشد، نشنوند آن دعوی را بی‌بینه. و شیخ کمال‌الدّین دَمیری رحمه‌الله در شرح «منهاج» نَوَوی گفته که امام و سلطان را می‌رسد که بفروشند کالاهائی که حاصل شود از اموالِ فیء و آن را بخش کنند هرگاه که مصلحت در آن باشد، الاّ نصیب ذَوی‌القُربیٰ زیرا که

بیع آن موقوف است باذن ایشان، بنابرآنکه منتقل شده بسوی ایشان بطریق میراث. این است سخن دمیری.

و سهم سیوم از خمس الخمس صرف کنند بفقرا و مساکین، و مسکین و فقیر هر جا که مذکور گردد، یکی از آن شامل است دیگری را.

سهم چهارم صرف کنند به‌یتامی، و یتیم عبارت از صغیری است که او را پدر نباشد و اگرچه کسی داشته باشد که او را محافظت نماید. و شرط است که فقیر باشد، و آنکه موتِ پدرِ او متحقق باشد نزد قاضی، و اعتماد برسخن او نیست که گوید که من یتیم‌ام.

سهم پنجم از خمس الخمس صرف کنند بابن السبیل، و بیان ایشان در قسم زکات گذشت. و اگر دعویِ فقر و مسکنت کند مصدق است به‌یمین. و جایز نیست اقتصار در هر صنفی برسه کس از ایشان بلکه تعمیم کنند تمامی افراد را. و جایز نیست که بکافر دهند همچو زکات.

و اما چهار خمس دیگر که باز می‌ماند از مال فیء، آن از آنِ حضرت پیغامبر بوده صلی الله علیه وسلم در حال حیات او با خمس الخمس، و انفاق می کرده آن حضرت از آن بر نفسِ خود و عیالِ خود و مصالحِ خود. و آنچه از کفایتِ سالِ آن حضرت و عیال فاضل می‌آمده، آن را صرف می‌فرموده در سلاح و اسپ از جهت عُدّه در سبیل الله. و بعد از وفات آن حضرت صلّی الله علیه وسلّم آن چهار خمس باقی را از برای مُرتزقه از لشکر اسلام که مترصّدند از برای جهاد کفار (مقرر کردند)[1]، و خمس الخمس از برای مصالح همچو متروکات آن حضرت.

عریف یا دفترنویس لشکر

اما نسخهٔ کیفیت صرف آن مال چهار خمس در لشکر، آن است که امام دفتری نهد و نصب کند از برای هر قبیله‌ای شخصی را که او را عَریف گویند. و آن شخص باید که تفتیش کند از برای هر یک و عیال او و آنچه محتاج‌اند بدان، پس هریک را ازلشکری بدهد مؤونت او و مؤونت عیال او. و مراعات کند امام در بحث از حاجت ایشان زمان و مکان و ارزانی و گرانی و عادت شخص. و زیادت

(۱) اضافه ازم.

گرداند بر قدر زیادتیِ حاجتِ او بدان که او را فرزندی دیگر پیدا شود، یا زنی دیگر کند. و اگرچه تا چهار زن باشد. پس تمامی مؤونات آن جماعت بدهد تا بفراغت توانند که مشغول جهاد گردند. و باید که مقدّم دارد در اثباتِ دفتر نام و دفتر عطاءِ قُریش را، و ایشان اولاد نَضْرِبن کِنانَةِ بن خُزَیْمَة بن مُدرکة بن الیاس بن مُضَربن نِزاربن مَعَدّبن عَدْنان اند. دیگر از قریش مقدم دارد و اقرب فالاقرب را بحضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم. و آن حضرت محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قُصَیّ بن کلاب بن مُرَّة ابن کعب بن لُؤی بن غالب بن فِهربن مالک بن النَضْرِبن کِنانه است. و بنی‌هاشم و بنی‌مطلب را بر همه قریش تقدیم کند. بعد از آن بنی عبدالشمس که برادرهاشم بوده از پدر و مادر. بعد از آن بنی نوفل برادرهاشم از پدر. بعد از آن بنی‌عبدالْعُزّیٰ و بنی‌عبدالدّار که هردو پسران قُصَیّ‌اند و بنی‌عبدالْعُزّیٰ را مقدم دارند، زیرا که ایشان اصهار پیغمبراند، زیرا که خدیجه رضی‌الله عنها دختر خُوَیْلد بن اَسَد بن عبدالْعُزّیٰ است. دیگر بنی زهرة بن کلاب را که برادر قُصَیّ است. دیگر بنی تَیْم را که قبیلهٔ ابوبکر صدیق‌اند، و عایشه که مکان او از حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم معلوم است. دیگر بنی جُمَح را. دیگر بنی‌سَهْم را. دیگر بنی عامربن لُؤی را. دیگر بنی‌الحارث بن فِهر را. دیگر اصهار را. دیگر سایر عرب را. دیگر عجم را. و این ترتیب مندوب است و واجب نیست. و شیخ کمال‌الدین دمیری رحمه‌الله گفته که شافعی رحمه‌الله نَص فرموده برآن که امام یا سلطان باید که تسویه کند میان مُرتَزِقه. و معنی سخن او آن است که عطا کند هر کسی را مقدار حاجت او، و بعضی را در عطا بر بعضی تفضیل نکند بجهت سبق در اسلام یا هجرت، و نه بنسب و نه بعلم و نه بورع و نه بشرف. بلکه عطا کند هر یک را بقدر حاجت او. و تسویه کند میان شریف و غیر او. این است سخن دمیری.

ترتیب تقدم اصناف لشکر در حقوق

و باید که سلطان یا امام ثبت نکند در دفتر کوران را و مردمان زَمِنْ را و اطفال و دیوانگان را و زنان و بندگان و کافران و جاهلان بجنگ و کسی که عاجز باشد از جنگ بدان که دست او بریده باشند و مانند آن. و گاهی که سلطان

معلولین و ازکارافتادگان لشکر

ببیند که بعضی از لشکریان مرضی دارند یا جنونی که امید زوال آن هست، او را عطا بدهند و نام او را از دفتر نیندازند. و اگر امید زوال آن نباشد نام او را از دفتر اسقاط کنند و او را عطا دهند. وگاهی که بمیرد یکی از لشکری، زوجهٔ او را بدهند اگر مسلمان باشد تا آن زمان که شوهر کند، و اولاد او را بدهند تا آن زمان که مستقل شوند بمعاشِ خود.

و اگر زیادت آید آن چهار خمس از حاجاتِ مُرْتزقه توزیع کنند آن زیادت را بر قدر مؤونتهای آن لشکر. و جایز است در صورتِ زیادتی که آن را صرف کنند باصلاحِ ثغور و بسلاح و اسپ. و حبس نکنند از مال فیء چیزی را از برای خوفِ نازِله‌ای که بر مسلمانان نزول کند، بلکه همه آن را قسمت کنند. پس اگر نازله‌ای بر مسلمانان نازل شود، واجب است بر مسلمانان قیام بامر آن نازله. و این قسمت در منقولات است از مال فیء.

فاما خانه‌ها و زمینها، پس آن را وقف باید کرد، و استغلال نمود، و قسمت غله‌ها آن را بدین وجه که بیان کردیم باید نمود، یا باید فروخت و بهای آن را همچنین قسمت باید کرد. وگاهی که متأخّر گردد عطای جماعتی که از اهل ارتزاق‌اند از وقت خود، و مال حاصل باشد، ایشان را می‌رسد که مطالبت نمایند همچو سایر دَیْن‌ها. و اگر چیزی نباشد ایشان را مطالبت نمی‌رسد، و آن دین می‌گردد بر بیت المال.

شیخ کمال دمیری در «شرح منهاج» گفته: اگر جُنْدی بمیرد بعد از جمع مال و انقضاء مدت که معین کرده‌اند از جهت عطا از یک‌سال یا دونِ آن، پس نصیبِ او از آنِ وَرَثهٔ او است. و اگر بعد از جمع مال و پیش انقضاء مدت بمیرد، ایشان را قسطِ آن می‌رسد همچو اجاره. و بعضی گویند: او را قسط نمی‌رسد همچو جعاله. و اگر برعکس باشد یعنی بعد از انقضاء مدت و قبل از جمع مال، ظاهر نص آن است که ایشان را چیزی نمی‌رسد.

ترتیب پرداخت مقرری مجاهدین

و سزاوار است امام یا سلطان را که تفریق کند ارزاق مجاهدان را در هر سالی یک نوبت، و از جهت آن وقتی را معین باید گردانید. و مختار آن است که

اولِ محرم باشد. پس اگر مصلحت در آن بیند که هر شش ماه یا چهارماه یا سه ماه یا در هر ماهی تفریق کند جایز است. و عطائی که لشکری را می‌دهند از برای سالِ گذشته است زیرا که ارزاق ایشان جاری مجرایِ جُعاله است، و باید که قسمت کنند آنچه فرا گرفته باشد از طلا و نقره، و نقره بعطا اختصاص بیشتر دارد که طلا، مگر گاهی که در مال فیء یا در معاملات اغلب طلا باشد. و فلوس ندهند لشکری را و اگر چه فلوس رایج باشد.

و امام الحرمین رحمه‌الله گفته: محققان از اصحاب که عارفانند باحکام ایالت گفته‌اند که اگر سلطان ذخیره‌ای از اموال فیء جهت لشکر گذارد، بر او اعتراض نکنند. و چون لشکر ارزاق خود مقرر سازند در دفتر[1]، گاهی که سلطان ایشان را امر کند بجهاد، واجب می‌گردد بر ایشان روان شدن بجهاد، زیرا که ایشان رزق از این جهت گرفته‌اند. پس اگر امتناع کنند بی‌عذری ارزاق ایشان ساقط گردد. و گاهی که مردی بیاید و طلب کند از سلطان که نام او را در دیوانِ عطا ثابت گردانند، قبول کند سلطان اگر در بیت‌المال سِعَتی باشد و در طالب اهلیت جنگ یابد. والاّ قبول نکند. و گاهی که سلطان خواهد که کسی را از دیوان اِسقاط کند بواسطهٔ سببی جایز است، و بی‌سببی جایز نیست. و گاهی که بعضی از لشکری خواهند که خود را از دیوان بیرون برند جایز است اگر استغنا از او حاصل باشد، و جایز نیست با وجود حاجت مگر از برای عذری. این است سخن شیخ کمال‌الدین دمیری رحمه‌الله.

استعفا از ارتش

چون کیفیت وضع دیوان معلوم شد اکنون بیان کنیم سبب وضعِ دیوان عطا و ثبت اسامی لشکر در دیوان بواسطهٔ چه چیز بوده، و باعث برترتیب و تشریع آن چیست؟

سابقهٔ تشکیل دیوان در اسلام

بدان اید ک‌الله تعالی که اول کسی که وضع دیوان عطا کرد امیرالمؤمنین

(۱) متن مطابق م. در نسخهٔ اصل آمده: «و چون لشکر ارزاق خود بستانند» و بعد روی کلمهٔ «بستانند» خط زده و چیزی بجای آن ننوشته‌اند. و فرق این دوعبارت بر اهل دقت روشن است چه مطابق متنی که قلم‌خورده است سرباز تا عملاً جیره و مواجب خود را نگیرد می‌تواند از جنگ سر

عمربن الخطاب رضی‌الله‌عنه بود باجماع و اتفاق صحابه، و سبب آن بود که در زمان حضرت پیغامبرصلی‌الله‌علیه‌وسلم اصحاب همراه آن حضرت بجهاد می‌رفتند و در آن کار شغف تمام داشتند. و هرگاه که حضرت بغزا بیرون رفتی، هرکه را قوتی بودی و عذری نداشتی بیرون رفتی، وکسی تخلف نکردی مگر بعذر، یا از آن جهت که او را موقوف داشتی، یا منافقی بودی که خود را متواری ساختی و تخلف کردی از جهاد. و در زمان صدّیق رضی‌الله‌عنه هم مردمان بر همان طریقهٔ زمان حضرت بودند. و چون زمان خلافت امیرالمؤمنین عمربن الخطاب درآمد، اعراب از اطراف مسلمان شدند، و مردمانِ جافی غلیظ بودند، و چون عمر رضی‌الله‌عنه لشکر بجنگ کسریٰ فرستاد، و رستم فرخ زاد از قِبَلِ یزدجرد کسریٰ با لشکر بی‌حد و شمار بطرف قادسیّه آمده بود، که سرحد سواد عراق است و اولِ دیار عرب، سعدبن ابی وقاص را بامارت لشکر تعیین کرد، و باتفاق و مشاورتِ امیرالمؤمنین علی و سایر صحابه بقبایل عرب فرستاد، و از ایشان مدد خواست، و بزحمت بسیار سی هزار مرد جمع گردانید، و خداوند تعالی فتح کرامت فرمود، و رستم کشته شد، و مسلمانان غنیمت بسیار یافتند، و لشکرها که در واقعه حاضر بودند تمامی متفرق شدند، و هیچ کس ضبط ایشان نتوانست کرد، زیرا که هیچ دیوانی نبود که اسم ایشان در آن ثابت باشد. و بعد از فتح سعدبن ابی وقاص رضی‌الله‌عنه یک‌سال در قادسیه بنشست، و یزدجرد در مداین بود، و میان ایشان سه چهار روزه راه بود. و در سال آینده عمرسعدبن ابی وقاص را فرمود که بمداین رود. و عرب معلوم داشتند که یزدجرد را قُوّتی نمانده، و چون عرب متوجه او می‌گردند، طاقت مقاومت ندارد، و فرار خواهد نمود، و غنایم بسیار در دست لشکر اسلام می‌افتد، هرآینه لشکرهای قبایل که در سال گذشته ایشان را بتکلیف حاضر کرده بودند، و بزحمت بسیار سی هزار کس جمع شده بودند، در این سال که اندیشهٔ جنگ نبود و امید غنیمت موجود، شصت هزار کس در اندک زمانی جمع شدند بی‌طلب، و همراه سعدبن ابی وقاص بمداین (رفتند[1])، و یزدجرد تاب مقاومت نداشت، فرار

(۱) اضافه ازم.

کرد، و بطرف همدان رفت. و لشکر اسلام برمداین و سواد عراق استیلا یافتند، و غنیمت بسیار گرفتند، و بعد از گرفتن غنیمت متفرق شدند، و غنیمتها را بخانه‌های خود بردند، و باز سعدبن ابی وقاص را با اندک مردی که از صحابه و مشهوران مردم عرب بودند باز گذاشتند. و سعد هاشم بِرْقال را که برادرزادهٔ او بود در عقب یزدجرد بهمدان فرستاد، و باز لشکرهای عجم در نهاوند که نزدیک همدانست جمع شدند، و داعیهٔ محاربت با عرب داشتند، و عمربن الخطاب رضی الله عنه سعد را از امارت عزل کرد، و نعمان بن المُقَرّن المُزَنی را بجنگ ایشان فرستاد. و آن جماعت لشکریان که سال گذشته همراه سعد بمداین آمده بودند و غنایم فراوان گرفته و بخانه‌های خود رفته و از معرکه متفرق شده، درین وقت که اندیشهٔ محاربه بود حاضر نشدند، و بزحمت بسیار لشکرها را جمع بایست کردن. و هم چنین عادت کردند که هرگاه که امید غنیمت بودی حاضر آمدندی، و غنیمت گرفتندی و بخانه‌های خود رفتندی. و چون جنگی بایستی کردن اصلاً نیامدندی. و نام ایشان معلوم نبود، و دفتری ایشان را جمع نمی کرد تا از آن دفتر اسامی ایشان را برآوردندی، و ایشان را حاضر ساختندی. پس عمر رضی الله عنه درکار ایشان درماند، و با اکابر صحابه مشورت کرد که چگونه ایشان را جمع آورند؟ و اکابر صحابه و اصحاب حَلّ و عقد اتفاق کردند، و مصلحت چنان دیدند که دفترِ عطا مقرر گردانند، و اسامی لشکر اسلام به‌ترتیبِ قبایل در او درج کنند، و مقادیرِ عطاهای ایشان را مقرر سازند، تا نام هرکس که در دیوان عطا ثابت باشد، بوقت حاجت او را امر کنند تا حاضر شود. و این دیوانِ عطا از آن روز باز طریقهٔ مسلوکه شد در دین، و لشکری هم ارزاق خود را بدانستند و معاش خود را برقدر ارزاق اندازه کردند، وکار لشکر مضبوط شد. این است اصل دیوان عطا در شریعت.

ترتیب تقدم و تأخّر به حسب قرابت با پیغامبر

روایت کرده‌اند که چون عمر رضی الله عنه دیوان عطا می نهاد، امیرالمؤمنین- علی و اکابر صحابه گفتند یا امیرالمؤمنین در اول دیوان نام خود بنویس که تو امیر لشکری و نام امیر مقدم باید نوشت. فرمود: نی، در اول دیوان نام کسی

نویسیم که بحضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم اقرب باشد، زیرا که خداوند تعالی این حرمت لشکر اسلام را بواسطهٔ آن حضرت داده، پس اقارب او احقّ باشند بتقدیم. و بعد از آن کاتبِ دیوان عطا را فرمود که اول نامِ عباس بن عبدالمطلب نویسید، که عمّ حضرت پیغامبر بود صلی الله علیه وسلم، دیگر بنی هاشم که بدان حضرت اقربند. چون کاتب نام بنی هاشم نوشت، گفت: یا امیرالمؤمنین اکنون نام قبیلهٔ تراکه بنی عدی بودند نویسیم؟ فرمود که نی، اقرب فالاقرب بحضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم نویسید، و تأخیر کنید عمر را بر حسب آنکه او را تأخیر کرده‌اند در قرابت بدان حضرت. و این ترتیب اسامی بر حسب قرابت حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم مقرر شد، چنانچه سابقاً مذکور گشت. این است وجهِ ترتیب دیوان عطا، و سلطان را لایق و سزاوار آن است که آن ترتیب رعایت کند اگر در لشکر او عرب باشند. و اگر عرب در لشکر او نباشند هر که را مصلحت داند و تقدیم او موافق رأی او باشد، تقدیم نماید. و ظاهراً انسب آن باشد که شجعان و اصحاب محاربات و قدیمان لشکریان را مقدم دارد، و اگر رعایت علم و ورع و جهات فضل کند شاید انسب باشد.

ترتیب تقدم و تأخر در غیر عرب

و در سنه اربع عشرة و تسعمائه که حضرت خاقان جهان ظل الله الرحمن-ابوالفتح محمد الشیبانی خان امام الزمان و خلیفة الرحمان رحمة الله علیه بجهادِ قزّاق متوجه دشت قپچاق بود، و این فقیر حقیر در آن لشکر بعزم جهاد فی سبیل الله مرافقت نموده بودم، چون بتر کستان رسید، خواست که عطای لشکر دهد، و ایشان را قوت و آزوغ مقرر گرداند، از علما سؤال کرد که عمر بن الخطاب رضی الله عنه در دیوان عطا کیان را تقدیم کرد؟ گفتند: مدار بر قرابت حضرت پیغامبر صلی الله-علیه وسلم نهاد و اقرب فالاقرب بدان حضرت را تقدیم کرد. فرمود: حالا در لشکر ما اقارب حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم از قبایل عرب همراه نیستند، و علما ورثهٔ انبیاء اند، و بی‌شک بقدر زیادتی علم قرب ایشان بدان حضرت زیاده خواهد بود، تا علما را در این دفتر عطا تقدیم می کنیم، و هر که اعلم باشد او را اقرب می‌شماریم و اقدم می‌دانیم. و کاتب دیوان عطا را امر فرمود که اسم این حقیر را

نام‌نویسی مؤلف برای جهاد

بر صدرِ دیوان عطا نویسد و دیگر ارباب علم را ثبت کند، پس از آن قرابات و ارباب محاربات را بترتیبی که در میان اوزبک مرعی است رعایت کند. این بود آنچه از آن حضرت مشاهده گشت. فی‌الجمله وضع دیوان عطا سنّتِ قدیمه است در دین، و سلطان را رعایت آن مناسب است، والله تعالی اعلم.

و چون مدار دیوان عطا بر مال خراجی است اکنون بیان کنیم که سلطان را جایز نیست که خراج را بکسی که واجب است او را خراج دادن بازگذارد، و ترکِ اخذِ خراج تقصیر است، و بالله التوفیق.

فصل ششم، در بیان آنکه سلطان را جایز نیست که خراج را از رعیت نستاند، و بیان اقطاع و استغلال ارض خراجی باهل او. بدان ایّدک‌الله تعالی که قوامِ مؤونات اهل اسلام بر مالِ خراج است، زیرا که قوامِ معاش سُکّانِ بُلدانِ اسلام بر زراعت است، و قوامِ زراعت و حفظ آن به‌لشکر، و قوامِ لشکر بمعاش، و قوام معاش ایشان بخراج. پس اگر سلطان اهمال کند در فراگرفتن خراج و آن را ترک کند، خلل در قوامِ معاشِ اهل اسلام پیدا شود، و بلاد اسلام بواسطهٔ آن اختلال مختلّ ماند. و چون سلطان خراج را باز گذارد بکسی که او از مصارف خراج نباشد، او را باید که تصدّق کند بدان، و تصرف او در آن جایز نباشد و صرف کردن در حوایج خود.

مهمترین منبع درآمد کشاورزی است

در کتاب «خلاصه» گوید که هرگاه که سلطان طلب خراج نکند از کسی که بر او خراج لازم باشد، باید که آن کس تصدق کند. پس اگر بعد از طلب، تصدق کند از عهده بیرون نیامده باشد. و هم در «خلاصه» گوید که سلطان هرگاه که خراج را بگرداند از برای صاحب زمین و ترک کند او را بر او، جایز است نزد ابویوسف رحمه‌الله. و فتوی بر آن است که این گاهی جایز است که صاحب ارض از اهل خراج باشد، و بر این تقدیر جایز باشد مرقضات و فقها را. و امام‌محمد رحمه‌الله گفته که جایز نیست سلطان را که خراج بازگذارد به‌کسی، و اگر بگذارد سزاوار نیست که قبول کند مگر گاهی که او مصرف خراج باشد، و ایشان

لشکریانند، و آن کسانی که منفعتِ کارِ ایشان بمسلمانان راجع می‌گردد. و اجماع کرده‌اند برآنکه اگر عشر بازگذارد جایز نیست. این است نقل «خلاصه». درکتاب «قنیه» گوید که شخصی نفس خود را خلاص گردانید ازعهدهٔ خراج بشفاعت یا غیر آن، لازم نیست او را تصدّق نمودن بدان، و معذور است در صرف آن بنفس خود گاهی که او مصرف خراج باشد همچو مفتی و مجاهد و معلم و متعلم و مُذَکِّر و واعظ بحق و علم. و جایز نیست غیر ایشان را. و هم‌چنین است حکم گاهی که ترک کنند عمّالِ سلطان خراج را بکسی ازاین مصارف بی‌علم او. این است نقل «قنیه».

و درکتاب «عنوان الافتا» آورده که امام محمد رحمه‌الله در «سیر کبیر» گفته که سلطان گاهی که ببخشد مرکسی را خراج زمین او، سزاوار نیست مر آن کس را که قبول کند، زیرا که آن حقِ جماعت است. پس اگر او مصرف خراج باشد جایز است او را که قبول کند.

خراج به‌اسلام ساقط نمی‌شود

و درکتاب «هدایه» گوید: آن کسی که مسلمان شود از اهل خراج از او خراج گیرند برحال خود، زیرا که در خراج معنی مؤونت است پس اعتبار مؤونت کنند در حالت بقا، پس ممکن است ابقای او بر مسلمانان. و جایز است که بخرد مسلمان زمین خراجی را از ذمّی و فراگیرد از او خراج، بنا بر آن معنی که مذکور شد. و صحیح شده که اصحاب رضی‌الله عنهم زمین خراجی را خریده‌اند، و ادای خراج از آن می کردند، پس این دلالت کرد بر جوازِ خریدن زمینهایِ خراجی، و فراگرفتنِ خراج از آن و اداکردنِ مسلمان آن را بی کراهیتی. این است نقل «هدایه». فی‌الجمله اهمالِ اخذِ خراج بی‌عذری، تقصیر است در حقوق مسلمانان والله اعلم.

اقطاع چیست؟

و اما احکام متعلقه باقطاع؛ بدان که اقطاع در لغت عبارت از دادن چیزی است به‌بریدن، چنانچه گویند: اَقْطَعْتُ قُضْباناً مِنَ الْکَرْمِ یعنی رخصت دادم او را که قطع کند شاخه‌ها را از تاک. و در شریعت عبارت است از بریده کردن ملک یا خراج از برای کسی، مراد آن که امام اذن دهد کسی را از اهل

استحقاق که بخود باز بُرد ملکی را از املاک اربابِ مصالح ، یا باز بُراند بدو غلهٔ موضعی از مواضعِ خراجی که او در وجه استحقاق خود صرف کند. و اصلِ مشروعیتِ او بحدیث صحیح ثابت شده، چنانچه در «صحاح» روایت کرده‌اند از عبدالله بن عمر رضی‌الله‌عنه که اقطاع کرد حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم زُبَیْر را آن مقدار که اسپ او در آن بدود. پس زُبَیْر اسپ خود را دوانید چندان که اسپ او از دویدن باز ماند، بعد از آن تازیانهٔ خود را انداخت، آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرمود که آن مقدار که تازیانهٔ او رسید از زمین بدو دهید که اقطاع او باشد. و هم در «صحاح» از علقمة بن وایل بن حُجْر کندی روایت کرده‌اند که او گفت: حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم پدر مرا — وایل بن حجر — اقطاع داد زمینی از حضرموت. و هم در «صحاح» آمده از روایت ابیض بن حمّال مأربی که او نزد حضرت پیغامبر-صلی‌الله‌علیه‌وسلم آمده و طلب کرد از آن حضرت که اقطاع دهد او را زمین نمکی که در مأرب بوده، و آن حضرت آن زمین را باقطاع بدو داد. این است اصل اقطاع در شریعت.

سابقهٔ اقطاع در زمان پیغامبر

در کتاب «انوار» گوید که اقطاع معمور دو قسم است؛ اقطاع تملیک و اقطاع استغلال.

اقطاع تملیک

اول آن است که اقطاع دهد امام ملکی را که احیا کرده باشد آن را باجیران یا وکیلان، یا خریده باشد او یا وکیل او در ذمّه، پس آن را تملیک مُقْطَعٌ‌لَه کند، با قبول و قبض او، اگر مؤبّد گرداند یا موقّت سازد بعمر مُقْطَعٌ‌له یا حیات او، آن را معاش گویند. و اگر اکراه کرده باشد مردمان را بر احیاء آن ملک مالک نمی‌گردد. و املاکی که از پادشاهان گذشته باز مانده باشد، بمردنِ ایشان یا کشته شدنِ ایشان، آن ملک امامی نیست که قایم‌مقام ایشان است. بلکه از ورثهٔ ایشان است، اگر متبیّن گردد شرعاً که ایشان آن را بملکیت خود تصرف دارند. والاّ حکم اموال ضایعه دارد. و جایز نیست اقطاع اراضی فیء از روی تملیک، و نه اقطاع اراضئی که آن را برگزیده‌اند سلاطین از برای بیت‌المال از فتوح بلاد یا بحقِ خمس یا باستطابهٔ خاطرِ آنانکه غنیمت می‌گیرند. و همچنین

جایز نیست اقطاع تملیکیِ زمینهای خراج که بصلح گرفته باشند. و در اقطاع زمینهائی که از آنِ آن جماعت باشد از مسلمانان که بمیرند و وارثی ایشان را نباشد، دووجه است. و جایز است اقطاع این تمام زمینها باستغلال.

اقطاع استغلال

دوم آن است که اقطاع کند غلهٔ زمین خراج را و آن را اقطاع استغلالی می‌گویند، و در زبان فارسی او را سیورغال گویند، پس مالک می‌شود آن را مُقْطَعٌ که بقبضْ، و مخصوص می‌گردد بدو قبل از قبض. پس اگر اقطاع کند آن را باهل صدقات که اصنافِ ثمانیه‌اند باطل باشد، و همچنین اهل مصالح، و اگرچه جایز است که ایشان را از مال خراج بدهند. و اگر بگرداند از برای ایشان از مال خراج چیزی را جایز است بدو شرط: یکی آنکه بمالی مقدّر باشد که سببِ استباحتِ او موجود شده باشد، همچو بانگ گفتن و امامت کردن و غیر آن. دوم آنکه آن مال حلال شده‌باشد، و واجب گشته باشد تا حوالت بدو صحیح باشد. و بدین شرط بیرون می‌رود از حکمِ اقطاع، و این حواله است نه اقطاع. و اگر آن را اقطاع کند بقضات جایز است، و همچنین بکُتّاب دیوان، اگر یک سال اقطاع کند.

مدت اقطاع

و آیا زیادت بر یک سال جایز است یا نی؟ اصح آن است که جایز نیست اگر جزیه باشد، و جایز است اگر اجرت باشد. و اگر آن را اقطاع کند بمُرْتزقه که عبارت از لشکریانند جایز است. و نظر کنند در خراج، اگر خراج رؤوس باشد که آن جزیه است، پس اقطاع آن زیادت از یک سال جایز نیست. پس از آن اگر اقطاع جزیه کند بعد از حلول و لزوم او، صحیح است. و پیش از آن دووجه است: اگر آن اجرت باشد جایز است یک سال و بیشتر. پس از آن اگر تقدیر کنند بده سال مثلاً، رعایت باید کرد در او دوشرط: یکی آن که رزقِ مُقْطَعٌ که معلوم باشد قدر او نزد امام یا سلطان. دوم آنکه خراجِ معلوم باشد نزد مُقْطِعْ و مُقْطَعٌ‌که. و اگر آن لشکری که او را اقطاع دهند زمانت پیدا کند در آن مدت و بجنگ نتواند رفت، پس در بقاء اقطاع او دووجه است؛ اصحّ آن است که باقی مانَد. و اگر اقطاع کند او را بمدت حیات او، که باشد بعد از موت او از آن ورثهٔ او، باطل باشد. زیرا که از اقطاع بتملیک می‌رود. و اگر اقطاع کند او را مدت حیات او، و نگرداند آن را از

پس گرفتن اقطاع

برای ورثهٔ او بعد از موت او، پس در صحت آن دو قول است. وگاهی که حکم بصحت کردیم پس اگر امام خواهد که آن را بازستاند، بعد از آن سالی که او در آن است، جایز است. و اما در سالی که او در آن نیست، اگر رزق او حالّ شده باشد پیش از حلول خراج، از او باز نتواند ستد. و اگر خراج حالّ شده پیش از حلول رزق او، او را می‌رسد که از او بازستاند. وگاهی که فاسد گردد و غلهٔ زمین حاضر گردد، او بقبض مالک آن نگردد. لیکن اگر باشد خداوندِ حق در او، حساب کنند از حق او. و اگر زاید باشد ردّ کنند آن زیادت را، و اگر ناقص باشد نقص فراگیرد. و اگر خداوندِ حق نباشد، تمام را از او استرداد کنند. این است حکم اقطاع استغلالی چنانچه در کتاب «انوار» از امام ابوالحسن ماوردی نقل کرده که در «احکام سلطانی» گفته.

و در کتاب «قنیهٔ حنفیه» گفته که کسی که اقطاع زمینی کرد از دیوان، و فروخت از املاک خود از جمله اقطاع زمینی را، و تعیین کرد خراج او را تا ادا کند آن را بسوی او مشتری، و ادا نکرد مشتری او را چند سال، پس هر سال آن را حساب کردند بر او، از جامگیهٔ او و از وظیفهٔ ارتزاق او، پس او را می‌رسد که طلب کند آن را از مشتری. این است نقل «قنیه»، و از این‌جا معلوم می‌گردد که نزد حنفیه اقطاع معتبر است، و جایز است که وظیفهٔ ارباب استحقاق را باقطاع دهند از دیوان، والله اعلم.

و چون اموالی که در تصرف پادشاه در می‌آید چند قسم است، و هر یکی از آن را حکمی است و مصرفی خاص دارد، علماء حنفیه در کتب خود اموال بیت‌المال را در چهارخانه مقرر کرده‌اند. و ما بیان آن چهار خانه بنمائیم، و بعد از آن مصارف هر یک را، و کیفیت اخذ و صرف آنچه مبیّن نشده از آن جمله بیان کنیم و بالله التوفیق.

فصل هفتم، در بیان بیوت اربعه بیت‌المال و ذکر مجمل احکام آن.

بدان ایّدک‌الله تعالی که اموالی که در بیت‌المال اسلام در می‌آید او را مداخلی

است، و هر مال را از آن اموال حکمی است خاص بدو، و سلطان را نمی‌رسد که مال یکی از آن مداخل در مصرف غیر آن صرف کند، مگر بر سبیل استقراض. و ما آن بیوت اموال را بیان کنیم انشاءالله.

در کتاب «محیط حنفیه» گوید: امام محمد رحمه‌الله در آخر کتاب زکات از اصل گفته: واجب است که بیوت اموال چهار باشد. اول بیت المال زکات و عشور و کفارات گاهی که بدست امام رسد. دوم بیت‌المال خراج و جزیه و صدقات بنی تغلب، و آنچه عاشر از کافران می‌گیرد. سیوم بیت المال خمس یعنی خمس غنایم و معادن و رکاز و کنوز. چهارم بیت المال لقطات و ترکات.

حسابهای چهارگانه

و چرا واجب است که بیوت مال چهار باشد؟ اما بیوت مال زکات و خراج و خمس پس از برای آن که هر مالی را از آن حکمی است که مخصوص است بدو که او را مشارکی در آن (حکم)[1] نیست، پس هرگاه که همه اموال را در یک خانه نهیم و آن مالها مختلط شوند، ممکن نباشد اقامت حکم هر مال از او. و امّا بیت المال لقطات و متروکات از برای آن که شاید که او را مستحقی ظاهر گردد که بدو رد باید کرد، پس اگر او را خلط کنیم بدیگر مالها ممکن نباشد ردّ آن مال بعینها بر مستحق (آن مال).[2]

پس از این جهت بیوت مال را چهارگردانیدیم. و بیان این سخن آنکه مال زکات و عشور اراضی مصرف می‌گردد بدان جماعت که خداوند تعالی ایشان را در آیهٔ اِنّماالصّدَقات... یاد فرموده، و صرف او جایز نیست بلشکری و نه بفقراء بنی‌هاشم. و مال خراج و جزیه را صرف کنند بلشکریان و جهاتی که در همین باب مذکور شد، و مال خمس را صرف کنند بفقراء مسلمین، و هاشمی و غیرهاشمی در او مساویند. و لقطات و ترکات را صرف کنند در آنچه صلاح مسلمانان در آن باشد، همچو مال خراج و جزیه، لیکن از برای او بیت المال علی‌حده معین سازند، زیرا که شاید که صاحب حقی او را پیدا گردد. و اگر باشد در بعضی از خانه‌های این

---

(۱) اضافه ازم.
(۲) اضافه ازم.

اموال مالی، و نباشد در بعضی دیگر هیچ مالی، پس امام را می رسد که صرف کند مال آن خانه بخانهٔ دیگر نزد حاجت. تا بغایتی که اگر در بیت المال خراج مال نباشد، و در بیت المال صدقه مال باشد، فراگیرد از بیت المال صدقه، و صرف کند آن را بلشکریان، بعد از آن که مالِ خراج بدو رسد ردکند آن را به‌بیت‌المال صدقه مثل آنچه فراگرفته. زیرا که حقی نیست لشکریان را در مال صدقه، و صرفی که کرده بلشکریان برسبیلِ قرض بوده، پس باید ردکردن مثلِ آن نزدِ قدرت، مگرگاهی که صرف کرده باشد بفقراء مُقاتله. پس این هنگام رد نکنند، زیرا که او را صرف کرده در مصارفِ شرعیه. و اگر در بیت المالِ صدقه مالی نباشد و صرف کند مال خراج را بفقرا بعد از آن مال صدقات باو رسد، رد بکند مثل آن به‌بیت‌المالِ خراج، زیرا که خراج حکم غنیمت دارد و فقرا را حظ از غنیمت هست. و چرا ندهند فقرا را از مال خراج؟ زیرا که ایشان مستغنی‌اند از صدقات. پس هرگاه که محتاج شوند و صرف کنند بسوی ایشان، صرف بمصرف باشد، پس آن قرض نگردد. این است نقل «محیط».

انتقال وجوه از یک بیت‌المال به‌بیت‌المال دیگر

و چون معلوم شد که بیوت اموال چهار است، و هر یکی را مصرفی است، اما بیت‌المال زکات و عشور و کفّارات، و ذکر زکات و عشور در باب زکات مذکور شد. و کفّارات چون بدست امام رسد باقی‌مانده. اما بیت خراج و جزیه و صدقات بنی‌تغلب و آنچه عاشر از کَفَره می گیرد، احکام خراج و عشر اموال کَفَره هم سابقاً معلوم شد در باب خراج و زکات، و جزیه و صدقات بنی تغلب درباب جزیه انشاءالله بعد از این مذکور خواهد شد؛ و اما بیت المال خمس و معادن و رکاز و کنوز، احکام معادن و رکاز و کنوز در باب زکات معلوم شد. و احکام خمس انشاءالله در باب جهاد معلوم گردد. و اما بیت المالِ لقطات و ترکات که او را وارثی نباشد باقی مانده، پس مناسب آن است که بابی از برای احکام آنچه باقی مانده عقدکنیم، تا اموال بیوتِ اموالِ اربعه را با مصارف بتمامی یادکرده باشیم انشاءالله تعالی، و به‌التوفیق.

باب هفتم

در بیان لقطات و ترکات کسی که او را وارثی نباشد و احکام کفّارات چون بدست سلطان آید و احکام اموال ضایعه و اموال متخلفه از سلاطین و در بیان ضرایب و نوایب و مجمل اموال متصرفهٔ سلاطین.

و این باب مشتمل بر هفت فصل است.

معنی لغوی لقطه

فصل اول، در احکام لقطات و کیفیت صرف او در مصرف. بدان ایّدك الله تعالی که لُقَطَه بضم لام و فتح قاف اسم مال ملقوط است یعنی مالی که موجود شده باشد بطریق التقاط. و التقاط آن است که بر چیزی مطلع شوند بی قصدی و طلبی. و حقیقت آن است که مالی که او را بیابند در عرب او را لُقَطَه خوانند. و در کتاب «عنوان الافتا» گفته: علما اختلاف کرده‌اند در آنکه افضل در لُقَطه آن است که آن را برجای خود بگذارند یا بردارند؟ و ظاهر از مذهبِ اصحاب ما آن است که برداشتن افضل است، زیرا که اگر برندارند شاید که بدو دست خیانتی رسد. و بعضی از متقدمان ائمهٔ تابعین رحمهم‌الله بر آن رفته‌اند که برنداشتن افضل است. و بعضی علما گویند: اگر مرد عدل است و آمِن است بر نفس خود از خیانت، پس برداشتن افضل است. و اگر آمن نیست، ترک افضل است. پس از آن باید دانست که آن چیزی که آن را التقاط می کنند اگر بحالی است که می‌داند که صاحبِ او نخواهد طلبید او را، همچو پوست انار

متفرق و امثال آن، او را می‌رسد که بردارد و از آن انتفاع یابد. لیکن اگر صاحبِ اوگاهی که آن را دردست بیابد بعد از آن که آن را جمع کرده باشد، می‌رسد او را که بگیرد آن را و از آن انتفاع یابد. و ملک آن کس نمی‌شود که آن را فراگرفته. و شیخ الاسلام رحمه‌الله در شرح کتاب ذبایح گفته که مالک را نمی‌رسد که از دست او بگیرد بعد از آن که جمع کرده باشد آن را. و همچنین است جواب در برچیدن خوشه: اگر آنکس که خوشه را می‌افکند در وقت افکندن گفته که هر کس که خواهد بردارد، مالک را نمی‌رسد که بگیرد آن را بعد از آن که کسی برداشته باشد، بی‌خلاف. و هم‌چنین یاد کرده فقیه ابواللیث رحمه‌الله در فتاوای خود درکتاب هبه و صدقه. اما اگر نگفته باشد، می‌رسد آن کس را که انداخته که بازستاند بعد از آن که کسی او را برداشته باشد. و اگر آن لُقطه چیزی باشد که داند که صاحب آن آن را خواهد باز طلبید، همچو طلا و نقره و مانند آن، او را می‌رسد که بردارد و نگاه دارد و تعریف کند تا بصاحب رساند آن را. و پوست انار و دانهٔ خرما هرگاه که جمع کرده باشند همین حکم دارد.

تعریف لقطه

و در تعریف و شناسانیدن لقطه اختلاف کرده‌اند: شمس الدین حلوائی رحمه‌الله گفته که ادنی مرتبهٔ تعریف آن است که گواه گیرد نزد فراگرفتن، وگوید که من این را می‌گیرم از آن جهت که رد کنم بصاحب آن. پس اگر چنین کند و تعریف نکند بعد از آن، کافی است او را. و بعضی از مشایخ گفته‌اند که سزاوار است که به‌درِ مسجد آید و ندا کند بدان. و بعضی از مشایخ گفته‌اند که کافی است در اِشهاد که بگوید هر که را بشنوید که او را طلب لقطه می کند او را دلالت کنید سوی من. و امام محمد رحمه‌الله درکتاب خود گفته که یک‌سال تعریف کند. و میانهٔ اندک و بیش هیچ فرقی نکرده. و از ابوحنیفه رحمة‌الله دو روایت است. حسن بن زیاد از او روایت کرده که اگر دویست درهم و زیادت باشد یک‌سال تعریف کند، و اگر کمتر باشد از آن تا به ده درهم یک ماه تعریف کند، و اگر کمتر از ده باشد سه روز تعریف کند. و از (امام اعظم)[1] و امام محمد رحمهما‌الله

(۱) اضافه ازم.

روایت کرده‌اند که اگر ده یا زیادت باشد یک‌سال تعریف کند، و اگر کمتر از ده باشد تعریف برحسب آنچه مصلحت او است بنماید. و شیخ الاسلام الفقیه ابوجعفر رحمه‌الله گفته که هرگاه لقطه بمالی عظیم رسد بآن که[1] کیسه‌ای باشد که در او هزاردرهم باشد یا صد دینار (زرسرخ)[2] سه‌سال او را تعریف کند. و ابوعلی نسفی از استاد خود امام ابوبکر محمدبن الفضل رحمه‌الله روایت کرده که او روایت از امام محمد رحمه‌الله کرده که او گفته: لقطه را سه‌سال تعریف کنند، خواه کم باشد و خواه بسیار. و شمس‌الائمه سرخسی گفته که هیچ یکی از اینها تقدیری لازم نیست بلکه واجب است بر او که بنا کند حکم را بر غالب رأی، و قلیل و کثیر را تعریف کند تا غالب شود بر رأیِ او که صاحب او نمی‌طلبد او را بعد از آن.

مدت تعریف

پس از آن آن کسی که تقدیر می کند تعریف را بسالی و بیشتر اختلاف کرده‌اند مشایخ در آن؛ بعضی گویند: تعریف کند هر جمعه و بعضی گفته‌اند: هر ماه و بعضی گفته‌اند: هر شش ماه، و این همه بر تقدیری است که لقطه چیزی باشد که باقی ماند؛ پس اگر چیزی باشد که باقی نمانَد تعریف کند تا آن زمان که منتهی شود بوقتی که ترسد که فاسد گردد. پس از آن که مدت تعریف بگذرد، اگر او را مالکی ظاهر نگردد، رفع کند آن را بامام. امام‌محمد رحمه‌الله در «نوادر» هم‌چنین یاد کرده. و چون رفع کند بامام، امام اختیار دارد اگر خواهد قبول کند و اگر خواهد قبول نکند. و حاصل آن که امام از آن جهت بامامت منصوب است که ناظر مسلمانان باشد، پس او ملاحظه کند که کدام اصلح است در حق مالک لقطه، اگر خواهد تعجیل کند صرف او را بفقرا، و اگرخواهد قرض دهد او را بکسی که غنی باشد و بر او اعتماد داشته‌باشد، و اگر خواهد بمضاربه دهد، و اگر خواهد ردّ کند آن را بر کسی که التقاط کرده. و چون رد بملتقط کند او اختیار دارد. و نیز اگر خواهد، نگاهدارد تا طالب آن ظاهر شود. و اگر خواهد، تصدق کند بر فقرا. و اگر خواهد فروشد و ثَمَن او را نگاهدارد. و اگر (لقطه)[3] نه دراهم و دنانیر

اختیارات امام در مورد لقطه

(۱) م. یا آن که.
(۲) اضافه ازم. (۳) اضافه ازم.

باشد، پس اگر تصدق کند و صاحب او حاضر شود، پس او را اختیار است اگر خواهد صدقه را نفاذ کند، و اگر خواهد صدقه را جاری نگرداند. و نزد عدمِ اجازت اگر قایم باشد لقطه دردست فقیر از او فراگیرد. و اگر هالک باشد، اگر خواهد ضمان فرماید فقیر را و اگر خواهد ضمان فرماید ملتقط را. و اگر ملتقط فقیر باشد حلال است که نفقه کند آن را بر نفس خود بامر قاضی. اما بی‌امر قاضی حلال نیست (که نفقه کند) نزد عامهٔ علما. و اگر قاضی فروخته باشد لقطه را، یا ملتقط فروخته باشد بامر قاضی، نیست صاحبِ او را الآ ثمن. و اگر فروخته باشد بی‌امرِ قاضی بعد از آن حاضر شود صاحبِ او، و آن دردست مشتری باشد، او را اختیار است: اگر خواهد اجازت کند بیع را و ثمن فراگیرد، و اگر خواهد عینِ مال خود فراگیرد. و اگر هلاک شود دردستِ مشتری، مالک اختیار دارد: اگر خواهد تضمین بایع کند، و بر این تقدیر بیع نافذ باشد در ظاهرِ روایت، (و مختارِ عامهٔ مشایخ این است)[1]، و در روایتی بیع باطل باشد، و بعضی مشایخ این را اختیار کرده‌اند.

و امام محمّد رحمه‌الله گفته که گاهی که گوسفندی یا گاوی یا شتری بیابد و آن را نزد خود حبس کند و انفاق کند بر او در مدت تعریف، پس از آن مردی بیاید و اقامتِ بیّنه کند که آن لقطه از آن او است، رجوع نکند بدو[2] بدانچه انفاق کرده. اگر انفاق بامر قاضی کرده باشد، وگاهی که رفع کند امر بقاضی، پس قاضی او را امر نکند بانفاق مادام که اقامت بینه نکند که آن لقطه است، نظر بامر مالک و رعایت او. پس اگر (ملتقط)[1] گوید که بیّنه ندارم، پس قاضی او راگوید که انفاق کن بر او، اگر راست گوئی رجوع کن و اگر کاذب باشی رجوع مکن. پس اگر اقامتِ بیّنه کند نزد قاضی امر کند او را بانفاق دو روز یا سه روز، پس از آن اگر لقطه چیزی باشد که او را باجارت توان داد او را اجارت دهد و انفاق کند بر او از اجرت. و اگر چیزی باشد که ممکن نباشد اجارتِ او، قاضی او را بفروشد

---

(۱) اضافه ازم.
(۲) م. رجوع نکند ملتقط برصاحب لقطه.

بنفس خود، یا امر کند ملتقط را به‌بیع و از ثَمَن او بملتقط دهد آن مقدار که انفاق کرده بامر او. و اگر نفروشد او را تا صاحب او بیاید و اقامت بینه کند، و قاضی حکم کند از برای او، و حکم کند که آنچه انفاق کرده بملتقط دهد، ملتقط را می‌رسد که آن را حبس کند تا بدهد او را آن چیزی که انفاق کرده. این است نقل «عنوان‌الافتا».

حکم لقطه در فقه شافعی

و اما احکام لقطه در مذهب شافعی؛ در «انوارشافعیه» گوید: مستحب است التقاطِ لقطه کسی را که واثق باشد بامانت خود، و مکروه است فاسق را، و مستحبّ است اِشهاد بر او. و گاهی که در شخص اسلام و حرّیّت جمع شود، جایز است او را التقاط و تعریف و تملک. پس اگر التقاط از جهت حفظ کند ابدا پس آن امانت است و تعریف واجب نیست. و اگر از برای تملک التقاط کند، امانت است تا یک سال، و بعد از یک سال تا وقت تملک هم امانت است. و واجب است تعریف در یک سال متصل برحسب عادت. این است نقل «انوار».

موارد مصرف لقطه

و اما مصرفِ لقطه، چون سلطان آن را تصرف کند و مصلحت در آن بیند که آن را صرف کند تا آنکه مالکِ او پیدا شود، در مذهب حنفی در کتاب «عنوان‌الافتا» گوید که مال لقطه از برای او سلطان بیت‌المال علیٰحده تعیین فرماید، زیرا که شاید که او را مستحقی پیدا شود پس صرف بدو واجب باشد. و مال لقطه مصروف بنوائب مسلمانان است مانند معالجهٔ خستگان گاهی که باشند ایشان فقرا، و تکفینِ مردگانی که ایشان فقرا باشند، و تکفینِ مردگان که ایشان را مال نباشد، و نفقهٔ لقیط و دیتِ جنایت او و آن چه بدان ماند. این است مصرفِ لقطه، چون سلطان ناامید شود از مالکِ او، یا تملک کند از جهت مصالح مسلمانان بعوض.

و اما در مذهب شافعی رحمه‌الله در فصل اموال ضایعه مذکور خواهد شد، و آن گاهی است که پادشاه عادل باشد که بمصارف رساند، والّا حکم آن است که در «انوار» گفته که اگر ملتقط ترسید که سلطان جایر آن را فرا گیرد از برای خود، یا آنکه او را مطالبت کند باکثر از آن چه التقاط کرده اگر تعریف کند، پس اگر

غالب گردد بر ظن او آن، پس بر او است اِخفاءِ آن، و جایز نیست تعریفِ آن تا آن زمان که آمِن شود، و اگر تعریف کند ضامن شود. والله اعلم.

چون ذکر لقطه گذشت و احکام او مبیّن شد، احکام ترکات مَن لاٰ وارثَ لَهُ مِنَ الْمُسلمین مبیّن گردد انشاءالله و به‌التوفیق.

تصرّف حکومت به‌عنوان وارث شخص

فصل دوم، در احکام ترکات من لا وارث له من‌المسلمین و بیان مصارف آن. بدان ایّدک‌الله تعالی که از جمله اموالی که در بیت‌المال مسلمانان می‌باید نهاد اموال آن کسی است که وفات کند از جملهٔ مسلمانان و او را هیچ وارثی نباشد. و اصلِ تشریعِ این حکم حدیث صحیح است که حضرت پیغامبر - صلی‌الله علیه‌وسلم فرمود: انا مولیٰ مَنْ لاٰ مولیٰ لَهُ، اَرِثُ مالَه، و اَعْقِلُ لَه، و اَفُکُّ عانیه یعنی من مولای کسی‌ام که او را مولی نباشد، و میراث می‌گیرم مال او را، ودیت می‌دهم جنایت او را، و اسیر او را آزاد می کنم. علما گفته‌اند: مراد آن که کسی که او را وارثی نباشد من وارث اویم، و مال او را در بیت‌المال می‌نهم، و اسیر او را آزاد می کنم، مراد حکم در سایر تصرفات است. یعنی هر تصرف که او را می‌رسد بعد از وفات مرا می‌رسد.

و در کتاب «محیط» از روایت امام‌محمد رحمه‌الله گفته که ترکات را مُقارن لقطات سازند در بیت‌المال. و در «عنوان الافتا» گفته که مراد ترکاتِ مَنْ لاٰ وارثَ لَهُ مِنَ المسلمین است که آن را در بیت‌المال باید نهاد. این است سخنِ «عنوان‌الافتا».

و ابوابِ مالی که از کسی مانده باشد که او را وارثی نباشد از مسلمانان بر چند صورت است: اول آنکه وارثی حاضر نباشد، و آن را در بیت‌المال باید نهاد، و ترصّد کردن تا وارث او حاضر گردد، و در آن تصرف هیچ وجه جایز نباشد، مگر نزد آن کس که گوید بیعِ مالِ غایب بمصلحت جایز است والی را. دوم آنکه وارثی نباشد و یقین باشد عدمِ وارث؛ در این صورت نزد آن کس که ذَوی الارحام را توریث نمی کند، باید که آن مال را در بیت‌المال نهند. و بر این تقدیر اسلام یکی دیگر از اسباب توریث باشد.

اسباب چهارگانهٔ ارث

درکتاب «انوار» گوید که اسباب توریث چهار است: قرابت و نکاح و ولا و اسلام. پس قریب از قریب میراث بَرَد، و زوج از زوجه و بعکس، و مُعْتِق از عَتیق و منعکس نمی‌شود. و مراد باسلام آن است که بمیرد و هیچ وارثی نگذارد یکی از اسباب سه‌گانهٔ خاصه، یا چیزی از ذَوی الفروض فاضل آید، و بیت‌المال منتظم باشد بواسطهٔ وجود امام عادل که صرف کند حقوق را بمستحقان. پس اگر منتظم نباشد صحیح آن است که فاضل از ذَوی الفروض را بر ایشان صرف کنند، و اگر ذوی‌الفروض نباشد ذوی‌الارحام را توریث کنند. و اگر امر بیت‌المال منتظم باشد آن را وضع کنند در بیت‌المال. و نهادن مال در او بر طریق ارث مسلمانان است نه برسبیل مصلحت، تا بغایتی که جایز نیست صرف‌کردن از او بلشکریان و بکفار و بمکاتبان، و جایز است صرف کردن دربنای پلها و رباطات و سایر مصالح. و جایز است تخصیص طایفه‌ای از مسلمانان بدو، و واجب نیست تعمیم. و از نصّ شافعی روایت کرده‌اند که او را صرف کند در شهری که در او مرده باشد. این است بیان مال مَنْ لاٰ وارثَ لَهُ مِنَ الْمُسلمین بمذهب شافعی.

و اما مصرف آن مال در مذهب حنفی؛ درکتاب «عنوان الافتا» گفته که مال لقطه و ترکات؛ صرف باید کرد آن را بنوایب مسلمانان، مانند معالجهٔ خستگان گاهی که فقرا باشند، و تکفین امواتی که ایشان را مالی نباشد، و نفقهٔ لقیط و دیتِ جنایت او و آنچه شبیه بدان باشد. این است مصرف مال ترکات مَنْ لاٰ وارثَ لَهُ مِنَ الْمُسلمین در مذهب حنفی. اکنون بیان کفارات کنیم، والله هوالموفق المعین الکریم.

درآمد حاصل از کفّارات

فصل سیوم، در بیان احکام کفّارات و مصرف او و چون بدست سلطان رسد. بدان اَیَدَکَ‌الله تعالی که در زمان حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم چون کفّارات از ظِهار و کفّاراتِ قتل و کفّاراتِ پوشیدن جامه بروجه معتاد در حالت احرام، و کفّاراتِ کُشتنِ صیدِ حَرَم، و سایر کفّارات که نزد آن حضرت می‌آورده‌اند، ایشان بفقرا صرف می‌فرموده؛ و اکنون اگر شخصی کفّارهٔ خود نزد پادشاه آورد

– هم چنانچه صدقات را نزد سلطان آورند که او در مصارف شرعیه صرف کند – سلطان را می‌رسد که آن کفّارات را قبول کند و در مصارف شرعیه آن را صرف کند. اما باید که بیت المال علی حده باشد و مصروف بمال نوایب مسلمانان نگردد.

و در «محیط» گفته که کفارات چون بدست سلطان رسد باید که آن را در بیت المال زکات و عشر نهد، و مصرف زکات و عشر فقرایند. و جایز نیست که آن را بلشکریان دهند چون ایشان اغنیا باشند، و نه بقضات و مفتیان و مُدَرّسان گاهی که اغنیا باشند، و نه بفقراء بنی هاشم، بلکه مصرفِ آن فقرا و مساکین اند. این است حکم کفّارات و مصارف آن چون بدست سلطان درآید، والله اعلم.

اکنون بیان اموال ضایعه و مجهول المالک و اموال متخلفه از سلاطین سابقه بنمائیم و مصارف آن را یاد کنیم. و بالله التوفیق.

فصل چهارم، دربیان اموال ضایعه که مجهول المالک باشد و اموال بازمانده از پادشاهان سابق. بدان ایدك الله تعالی که چون مالی را مالک معلوم نباشد اگر بطریق التقاط حاصل شد او را لقطه گویند، و حکم آن پیش گذشت. و اگر بطریق التقاط نیست بلکه آن عقاری است که کسی بمالکیت آن را تصرف نمی کند، آن را مالِ ضایع و مجهول المالک گویند. و سلطان را حفظ او باید کرد تا آنکه مالک او ظاهر گردد. و نیز می‌رسد سلطان را که آن را بفروشد و ثَمَن را از جهت او حفظ کند تا آنکه مالک او ظاهر گردد. یا از جهت بیت المال او را استقراض نماید، یا باهل مصالح او را باقطاع دهد.

اموال مجهول المالک

در کتاب «انوارشافعیه» می‌گوید: و اگر زمینی یابیم که معموره بوده باشد در زمان سابق، و حالی خراب شده باشد، اگر مالک آن را دانند، از آنِ مالک است. و اگر مالک او معلوم نباشد، از آنِ وارث او است. و اگر مالکِ او را ندانند، اگر عمارتِ اسلامی است، حکم او حکم اموال ضایعه است.

در کتاب لقطه می‌گوید که شرط مالی که آن را التقاط می کنند آن است که ضایع باشد بسقوط یا غفلت، پس هرگاه که باد چیزی در دامنِ او اندازد، یا کسی

که دزدی کرده باشد و گریزد، در وقت گریز کیسهٔ زر در دامن کسی اندازد و نشناسد که آن کس که انداخته چه کس بود، یا مُوَرِّثِ او بمیرد و ودیعه‌ای چند پیش او بازمانده و مالکان آن ودایع معلوم نیستند، این جمله اموال ضایعه است آن را نگاه باید داشت و تملک نتوان کرد آن را. و پیشتر گذشت که امام را حفظ اموال ضایعه باید کرد تا آنکه مالک ظاهر شود یا بفروشد و حفظ ثمن او کند یا استقراض کند بر بیت المال و او را باهل مصالح اقطاع دهد.

اموال شخصی پادشاهان گذشته

اما حکم اموال بازمانده از پادشاهان؛ امام ابوحامد غزالی رحمه‌الله در کتاب «احیا» گوید که اموال از پادشاهان گذشته که مرده باشند یا کشته شده باشند، اگر مالِ آن پادشاهان از بیت المال جداست و وَرَثهٔ ایشان معلوم است، آن حقِ وَرَثه است، و حرام است تصرف در آن کردن بوجهی از وجوه. و اگر متبیّن نیست وَرَثهٔ ایشان، یا اموال ایشان از اموال بیت المال جدا نیست، آن حکم اموال ضایعه دارد. این است سخن «احیاء علوم». و از این جا است که گفته‌اند: پادشاه را باید که اموال خود را از اموال بیت المال جدا گرداند، و الاّ ظاهر آن است که آنچه در بیت المال یابند اموال مصالح مسلمانان خواهد بود، مگر آنکه وارثِ پادشاهانِ گذشته اثبات کند که آن مال عین میراث او است، و بعد از اثبات بوارث باید داد. و قبل از اثبات، ید از آنِ بیت المال است.

وصیت ابوبکر در مورد دارائی خود

و در کتاب «منتظم فی تاریخ العالم» امام عبدالرحمن ابن الجوزی رحمه‌الله روایت کند که چون امیرالمؤمنین ابوبکر صدّیق را رضی‌الله‌عنه وقت وفات نزدیک شد، و عمربن الخطاب را خلیفه ساخته بود، اثاثی که در خانهٔ او بود ازگلیمی که بر آن خفته بود و تغاری که در خانهٔ او بود و حصیری که فِراشِ او بود و امثال آن از اثاثاتِ متاعِ خانه، فرمود که آن را نزد عمربن الخطاب برند و در بیت المال نهند. و فرمود که این متاعها ما را از اموال بیت المال حاصل شده، و تا ما در مصالح مسلمانان عمل می کردیم انتفاع از آن ما را جایز بود، اکنون آن را به بیت المال باید نهاد تا خلیفهٔ ما در او بر حَسَبِ امر خدای تعالی عمل کند. چون آن متاعها را نزد امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله‌عنه آوردند، بگریست و فرمود:

لَقَدْ اَتْعَبَ مَنْ بَعْدَهُ یعنی بدرستی که در تعب افکند آن کسی را که آید از پسِ او. مراد آن که دیگر خلفا و پادشاهان را در تعب افکند که همچنین باریک روی در راه خلافت کرد، و الزام نمود سلاطین را نهایتِ ورع و احتیاط درمال مصالح. این است نقل کتاب «منتظم». و از آنجا مستفاد می‌گردد که اصل آن است که هر چه دردست پادشاهان است مالِ مصالح است. و اگر وارث دعوی ملکیت کند مادام که مال او ممتاز نباشد، اثبات بر او است والله اعلم.

چون بیان اموال مصالح دردست سلاطین است نموده شد اکنون بیان ضرائب و نوائب بنمائیم وبالله التوفیق.

مالیاتها و عوارض متفرقه

فصل پنجم، در بیان ضرایب و نوائب و احکام متعلقه بدان و مصرف نوائب. بدان ایّدک‌الله تعالی که ضریبه در لغت عبارت از آن چیزی است که ادا می کند بنده بخداوندِ خود از خراجی که مقرر است بر او. و او فعیله است بمعنی مفعول، و او را جمع بر ضرائب کنند. و نوایب جمع نائبه است و او آن چیزی است که نازل شود از مهمات و حوادث بر آدمی. همچنین گفته صاحب «نهایه جزری».

و اما در شرع؛ در کتاب «قنیه» نقل از امام بَزْدَوی کرده که او گفته که نوائب آن چیزی است که حادث شود بر رعیت از جهت سلطان، خواه حق باشد خواه باطل، مراد آن چیزی است که سلطان از مردمان مطالبت کند نه از جهت خراج و عشر و جهاتی که مقرر است در شرع، بلکه از نو پدید آورد همچو چیزهائی که رسم است که پادشاهان آن را از رعیت می‌ستانند. و بَزْدَوی گفته که صحیح است کفالت بدو زیرا که آن مثل قرضها است در حکم توجّه مطالبت بدو. و از این جهت است که ما گفتیم که کسی که قایم شود بتوزیعِ این نوایب بر مسلمانان بقسط و عدل، او ثواب دارد، و اگرچه اصل او از جهتی که فرامی‌گیرند باطل است. و نیز از این جاست که گفتیم که هر کسی که قضا کند نائبهٔ غیر خود را باذن او رجوع کنند بر او بی‌شرطی از روی استحسان بمنزلهٔ ثمن مبیع، بخلافِ زکات وخراج وغیرآن. و هم در«قنیه» گفته در رمزشح که نائبه آن چیزی است که

ضرب کند سلطان بررعیت از برای لشکریان بنا بر مصلحتِ رعیت. و ابوجعفر بلخی، گفته که آنچه ضرب می کند سلطان بررعیت از برای مصلحتِ ایشان، دینْی واجب و حقی مستحق است همچون خراج و ضریبهٔ خداوند بربنده. و رسول صلی‌الله علیه وسلم امر فرمود اهل مدینه را که رد کنند کفار را به‌ثُلُثِ ثِمارِ مدینه، و دیگر بنصف او. و آن ثمار ملک مردمان بود، و مع ذلک آن حضرت قطع فرمود رأی خود را بی‌آنکه بدیشان مراجعت نماید. و امر فرمود اصحاب خود را بکندنِ خندق در حوالیِ مدینه و وضع کرد اجرتِ عمله بر کسی که نشست و بکار نرفت. پس همچنین سلطان را جایز باشد. اما مشایخ ما گفته‌اند که هر چیز که امام ضرب می کند بررعیت از برای مصلحتی که مر ایشان را باشد، پس جواب همچنین است، تا باجرت جماعتی که ایشان حراست می کنند بحفظ راه و دزدان و بهای درهای دروازه‌ها و درهای کوچه‌ها.[1] و علما گفته‌اند که این از جملهٔ مسائلی است که بدانند و مردمان را تعریف نکنند از جهت خوف فتنه. و بعضی گویند: نوائب عبارت از آن است که پادشاه لشکری بررعیت ضرب کند که ایشان از میان خود بیرون کنند، بدان وجه که امر فرماید که از ده کس پنج کس یا شش کس بیرون روند. پس هر کس که ابا کند ضرب کند سلطان بر رعیت مؤونتِ آن مرد که ابا کرده تا بیرون رود. و این حقی واجب فرض است همچو خراج، و جایز است ضمان بدان. و در رمز شس گفته که اختلاف کرده‌اند در معنی نوائب، بعضی گفته‌اند که اجر حارس و مانند او است، و آن واجب است شرعاً، و بعضی گویند: آن چیزی است که محتاج است بسوی او سلطان از برای تجهیز لشکر از برای قتال مشرکان، یا آنچه احتیاج بدو واقع شود — همچو فدای اسیران مسلمانان — پس سلطان توظیف کند برایشان مالی را، پس آن نائبه است، و آن واجب الادا است از برای طاعت امام، و صحیح است ضمان باو، زیرا که هر کس مطالب است و محبوس است بدان. صاحب «قنیه» گفته رحمه‌الله: پس بر این تقدیر آنچه از خوارزم می‌گیرند از عامه از برای اصلاحِ بندِ جیحون یا از برای عمارتِ سورِ مملکت و مانند

(۱) عبارت ناقص است چیزی از آن افتاده مثلاً: «صرف شود».

حکمی که نباید بر سر زبانها بیفتد

آن از مصالح عامه، دَیْنی واجب باشد و حقی مستحق که جایز نباشد امتناع از ادای آن، و ظلم نباشد. ولیکن می‌باید که این جواب دانند از برای عمل بدو، و باز دارند زبان را از سلطان و ساعیان او در آن کار، و آن را تشهیر نکنند تا ایشان گستاخ نگردند در زیادت بر قدر مستحق.

و هم در رمز «شس» گفته در کتاب «قنیه» که اگر بر جماعتی متوجه شود جبایتی بغیر حق، پس بعضی را می‌رسد که دفع کنند آن را از نفس خود، گاهی که حمل نکنند حصهٔ خود بر باقیان، والاّ اولیٰ آن است که دفع از نفس خود نکنند. این است سخن «قنیه».

مالیاتهای نامشروع

و از این جا مستفاد می‌گردد که نوائب و ضرائب دوقسم است: قسمی که باطل است، و آن آن است که پادشاه بی‌حاجتی عامه که راجع بمسلمانان گردد بر ایشان بطریقهٔ ظلم و جبایت[1] مال ضرائب معین گرداند، که همچنانچه بندگان آن را بخداوندان ادا می کنند آن را بسلطان ادا کنند. و امام غزالی رحمه‌الله در کتاب احیا آن را خراج مسلمانان نام کرده، مراد آن که حُکّامِ ظَلَمه آن را بر مسلمانان قرینهٔ جزیه ساخته‌اند بر کافران، وگفته که مُسْتَحِلِّ او کافر است. و در کتاب «محیط» درباب کراهیت و استحسان گوید: کشتن عوّانان و ساعیان بفساد و ظالمان در ایام فترت؛ فتوی داده‌اند بسیاری از مشایخ ما براباحت آن. و حکایت کرده‌اند از شیخ الامام زاهد صفّار رحمه‌الله که جصّاص در «احکام قرآن» آورده که هر کس که ضرائب را ضرب کند بر مردمان، خون او حلال است. و سید الامام الاجل ابوشجاع سمرقندی فتوی می‌داده بکفرِ عوّانان. و امام عمادالدین در سمرقند همچنین فتوی می‌داده، و ما فتوی بکفر ایشان نمی‌دهیم. این است سخن «محیط».

ابوشجاع سمرقندی و فتوای قتل عوانان

و از آن‌جا مستفاد می‌گردد که ضرائب اسم چیزی چند است که بناحق از رعیت ستانند. و نوائب اسم آنچه بواسطهٔ حادثه‌ای که بر مسلمانان نازل شود، پادشاه مقرر گرداند که رعیت در آن امر مدد کنند جهت صلاح مسلمانان، و اول که ضرایب است باطل است، و آن کس که در آن امداد کنند همچو عوّانان کافر

(۱) م. خیانت.

و واجب القتل است. اما کفر بقول آن کس که به تکفیر ایشان قایل شده، بدان سبب که استحلال اموال مسلمانان بی جهت شرعیه می کنند، و مُسْتَحِلِ مُحَرَّمات کافر است. و اما قتل بواسطهٔ آنکه موذی‌اند و قتل موذیات واجب است. و در عبارات بعضی فقها واقع شده: «الموذی طبعاً تُقْتَلُ شَرْعاً قیاساً علی الافعی» یعنی کسی که بطبع ایذا رسانَد همچو عوانان او را بکشند در شرع از جهت قیاس بافعی، که در شرع استحلال دم او نموده شد بنا بر ایذاء او، والله اعلم.

قالَ فضلُ اللّهِ بن روزبهان غَفَرَهُ اللّه: بسیاری از مشایخ ما از علماء شافعیه بدین فتوای امام ابوشجاع سمرقندی عمل نموده حکم کرده‌اند به اباحتِ دمِ عوّانان در ایام فترت. شیخ امام ما مولانا امام الدین ابو یزید الدوانی الفقیه الشافعی افقه الفقهاء الشافعیهٔ شیراز رحمه‌الله عمل بفتوای ابوشجاع سمرقندی در شیراز فرمود، و بعضی عوانان را در ایام فترت حکم باستحلال خون کرد و حکام را بقتل ایشان ترغیب کرد و می‌فرمود که قید ایام فترت از آن جهت کرده‌اند که اثر ایذاء عوّانان در اوقات فترت ظاهر می‌گردد، و در ایامی که مملکت بوجود سلطان عادل مُشَرَّف است اثر ایذای ایشان ظاهر نیست، و مخافت از آن با وجودِ استقامتِ مُلکِ ملوک عادل بعید است. و اما در اوقات فترت آثار آن ظاهر می گردد، و استحقاق قتل او میسر می‌شود، همچو افعی که از سوراخ ظاهر گردد استحقاق قتل او را حاصل می گردد، و در وقت اختفا استحقاق قتل او ظاهر نیست. عوانان را همین حکم است. و لهذا مقید بوقت فترت ساخته‌اند. این است کلام امام دوانی رحمه‌الله تعالی.

دوانی به دنبال فتوای ابوشجاع

و اما قسم دوم که آن را نوایب گویند آن چیزی است که سلطان آن را بررعیت نهد بواسطهٔ حدوث نائبه‌ای در اسلام که عامهٔ مسلمانان در آن شریک باشند، همچنانچه لشکر کفار قصد بلاد اسلام کرد، و احتیاج بامداد عساکر است هر که تواند مرافقت نمود بر او واجب است بعد از حکم سلطان که مرافقت نماید، و آن که مرافقت نتواند نمود معاش و یَراقِ کسی دهد و او را در عوض خود روانه گرداند، چنانچه در نقل «قنیه» گذشت. این یک نوع از نوایب است، و

مالیاتهای فوق‌العاده

نوعی دیگر عمارتِ حصون و بستن بندها از جهت نهر عامه و امثال آن. این جمله نوایب حق است، و اتفاق علماء حنفیه است که کفالت در این نوع نائبه صحیح است، و ادای آن ادای حق واجب است، چنانچه مذکور گشت. این است فرق میان نوایب و ضرائب و اقسام آن.

اکنون در فصلی مجملات اموال که در تصرف سلطان است با مجملات احکام ایشان یاد کنیم تا سلطان را مراجعت بدان آسان باشد، و بالله التوفیق و علیه التکلان.

فصل ششم، در بیان مجملات اموال که در دست سلاطین است و مجملات احکام آن اموال و مصارف آن. بدان ایّدک الله تعالی که سلطان یکی از مسلمانان است و همچنانکه بعضی مسلمانان را مال خاصه می‌باشد، سلطان را هم اموال خاصه می‌باشد. و اموالی که در دست سلطان است دوازده قسم است:

اقسام دوازده‌گانهٔ اموال سلطانی

قسم اول آنکه مال او باشد که بمیراث یافته باشد. و آنچه حکم بمالیت آن نسبت با سلطان توان کرد آن مالی است که بمیراث بدو رسیده باشد از مُوَرِّثی که او سلطان نباشد که بقوت سلطنت اموال او را جمع آمده باشد، یا دانَد که مُوَرِّث با وجود آن که سلطان بوده، آن مال را نه از بیت‌المال برداشته، یا باعانت آن که والی مسلمانان است آن مال را بدست آورده. این اقسام میراث حلال است، و حکم این مال آنکه سلطان در او تصرف بهر وجه که خواهد تواند کرد همچو سایر اموال که مسلمانان را می‌باشد.

دوم اموالی که سلطان آن را کسب کرده باشد به‌تجارت و زراعت در املاک خاصهٔ خود، و عشر و خراج آن را ادا کرده باشد، و در بیت‌المالِ عشر و خراج نهاده، یا در جهت وظیفهٔ استحقاق خود حساب کرده باشد، یا از غنایم سهم خود را گرفته باشد، یا استخراج نهری باموال خاصه و رجال خود نموده باشد، یا احیای زمینی نموده باشد برجال و مال خاصهٔ خود. این جمله اموال او است، و حکم قسم اول دارد که او را می‌رسد که در مصرف خود بهر وجه که باشد صرف

کند. و اگر او وفات کند این هر دو قسم را بوارثان او دهند.

قسم سیوم اموالی که از بیت‌المال برداشته از جهت آنکه حشمت سلطنت را بدو نگاه دارد، و آن زیادتی است بر مقدار واجب ضروری معاش، چنانچه در ارزاق سلاطین گذشت. و مقتضی عمل حضرت ابوبکر صدیق رضی‌الله‌تعالی‌عنه آن است که بعد از وفاتِ او راجع به‌بیت‌المال باید ساخت. و آنچه اصلِ رزق او باشد چون وظیفهٔ لشکر از ارتزاق خراج از برای سال گذشته است، چون او در اوسط سال وفات کند یا در آخر سال، بقدر قسط عمل او حق ورثه باشد، و حکم سایر میراثهای سلاطین گیرد.

قسم سیوم[1] اموال خراج و جزیه و صدقات بنی‌تغلب، و آنچه عاشر از کافران می‌گیرد. و این مجموع یک بیت‌المال است و مصرف آن لشکر است و جهاتی که سابقاً مذکور شد.

قسم چهارم زکات و عشور و کفارات گاهی که بدست امام رسد و مصرف آن فقرا و مساکین‌اند، و لشکریان را که غنی باشند از آن نتوان داد.

قسم پنجم خمس غنایم و معادن و رکاز، و در باب غنایم مصرف آن معلوم گردد، و او را بیت‌المالی است.

قسم ششم لقطات و ترکات و مصارف آن مذکور گشت.

قسم هفتم اموال ضایعه و مجهول المالک و مصرف آن مذکور گشت.

قسم هشتم اموال متخلفه از سلاطین و حکم و مصرف آن هم دراین باب گذشت.

قسم نهم نوائب و اموال حاصله از ضرائب؛ آنچه نوائب است در مصرفی که حادث شده و سببِ گرفتن مال شده صرف باید کرد، و آنچه بطریق ضریبه گرفته که ناحق و باطل است، اگر صاحبان معلوم باشند آن را بدیشان رد باید

---

(۱) ظاهراً این قسم می‌بایستی قسم چهارم به‌شمار آید که در این صورت اموال سلطانی بجای دوازده سیزده قسم می‌شود مگر آنکه اموال شخصی سلطان خواه به‌ارث باو رسیده باشد و یا از تجارت و زراعت حاصل کرده باشد یک قسم بشمار رود.

کرد، و اگر صاحبان معلوم نباشند آن را در جملهٔ اموال ضایعه باید نهاد، و حکم اموال ضایعه گذشت.

قسم دهم هدایا که از بلاد کفر جهت سلطان می‌فرستند. حکم آن گذشت که در بیت‌المال خراج و جزیه و عشرِ کَفَرَه باید نهاد، زیرا که مال فیء است.

قسم یازدهم هدایا که مسلمانان از برای او آورند و حکم آن حکم هدایای قضات است و احکام آن در باب قضا مذکور گشت.

قسم دوازدهم رشوتهائی که جهت او آورند و حکم آن حکم اموال ضرائب باطله دارد، و مثل باج و تمغا که از مسلمانان می‌ستانند، و اموال که از جماعات کاسبان می‌ستانند هرگاه که بشرایط زکات تجارت ستانند. و این جمله اموال ضایعه است و حکم او سابقاً معلوم گشت.

این است دوازده قسم که معظمات اموال سلاطین است، و سلطان باید که حکم هر مال را بداند و آن را در مصرفی که بیان کرده شد صرف نماید. و چون سلطان بدین وجه که مذکور شد عمل نماید و اموالی که حق تعالی او را ضابطِ امینِ آن ساخته در مصارف شرعیه صرف نماید، و لشکریان و ارباب ارتزاقات را از اموال مصالح محظوظ سازد، از عهدهٔ عملِ سلطنت مِن حیث‌المال بیرون آمده باشد. و اگر نذر کرده باشد که هر عمل از اعمال سلطنت که از او صادر شود، و هر حکم که نماید بر وجه شرع باشد، از عهدهٔ یک قسم از اعمالِ سلطنت که آن جبایت اموال است و صرف آن در مصارف شرعیه بیرون آمده باشد، و بنذر در آن باب وفا کرده، والله اعلم.

و چون در عهد ما اموال که در دست سلطانان می‌آید بیک دیگر مختلط است، اولی اهل علم را آن است که تورّع جویند از صِلاتِ ایشان. و ما بیان حکم صِلاتِ سلاطینِ این زمان بنمائیم، والتوفیق من الله.

فصل هفتم، در بیان آنکه اموال سلاطین این زمان از شبهه خالی نیست و ورع ترک قبول عطای ایشان است. بدان ایّدک الله تعالی که چون سلطان مال خود

را از بیت‌المال جدا نگرداند و بیوت اموال اربعه را از یک دیگر جدا نسازد، و هر بیت‌المال که ذکر کردیم در مصارف خود صرف ننماید آن سلطان را عادل نتوان گفت. و مالی که خزانهٔ او است اغلب برآن حرام است و ترکِ صِله و ردّ آن از ورع است، و اجتناب ازآن هرطائفه را خصوصاً اهل علم را مناسب است. امام غزالی رحمه‌الله در کتاب «احیاء علوم دین» گوید: هرگاه که سلطان ادراری یا صله‌ای از برای فقیهی بنویسد، پس اگر برجزیه نویسد حلال است بچند شرط: اول آنکه جزیه بروجه شرع ستاند چنانچه در باب جزیه معلوم خواهد شد. دوم آنکه دانند که آنچه می‌ستانند کافر آن راکسب نکرده است بر وجهی که معلوم باشد حرمت او همچو ظلمی یا بیع خمری یا مانند آن. سوم آنکه آن کس که فرا می‌گیرد از اهل فیء باشد، و قدر آنچه جایز باشد او راگرفتن آن گیرد، و در ادرار شرایط اقطاع ملاحظه کند، و در صله شرط حواله و تسبب همچنانچه در حکم اقطاع گذشت.

مقرّری فقیه از دولت

و اگر بر میراثهای مَنْ لاوارِثَ لَهُ مِنَ الْمُسْلِمین نویسد و اموال ضایعه، حلال است بشرط آنکه نداند که مکتسب آن از حرام است— همچو ظلم و غیر آن—و مالکان او متبیّن نباشند. و آن کسی که فرا می‌گیرد باید که از اهل او باشد، و فراگیرد بمقدار آنکه جایز باشد او را در شرع که فراگیرد.

و اگر بر اوقاف نویسد بشرط آنکه او اهل آن باشد و بر وفقِ شرطِ واقف فراگیرد. و اگر بر ملکی نویسد که سلطان آن را خود احیا کرده یا خریده حلال است از روی اقطاع و حواله، همچنانچه در اقطاع گذشت.

و اگر بر خراج مسلمانان نویسد که آن مَکْسْ است که او را باج و تَمْغا و جواز و غیر آن گویند، یا بر مُصادرهٔ مسلمانان نویسد، پس آن حرام صِرف است و هیچ شرعی آن را مباح نمی‌گرداند، و هیچ اجتهادی او را تجویز نمی‌کند، و کسی که او را حلال داند او کافر است، وکسی که دادوستد آن کند فاسق است.

و اگر بر خزانهٔ خود نویسد یا بر بَیّاعی که معامله نکند با غیر سلطان، پس هم چنان است که بر خراج مسلمانان نویسد، لیکن این قدر هست که اگر بر اموالی نویسد که در خزانه موجود باشد و مالکان او معلوم نباشند، حکم اموال ضایعه

دارد. و اگر بر اموال متخلفه از سلاطین نویسد و ورثهٔ ایشان معلوم باشند حرام است. و اگر بر خراجِ مضروب بر معادنِ ظاهره یا باطنه نویسد حرام است. و اگر بر زکات نویسد حَلال است، اگر از اهل زکات باشند، و اگر چه اقطاع آن جایز نیست.

غزالی مال سلطان را یکسره حرام می‌داند

و هم امام غزالی رحمه‌الله در «احیا» گفته که اموال سلاطین در زمان ما همه حرام است، یا بیشتر آن حرام است، و چگونه حرام نباشد و حال آنکه حلال، فیء و غنیمت است و هیچ وجودی نیست ایشان را، و از فیء و غنیمت دردست پادشاهان هیچ نیست، و در خزانهٔ ایشان از آن اثری نیست، و نمانده هیچ مال حلال الاّ جزیه، و آن را نیز بانواع ستم می‌گیرند. پس آن گاهی که نسبت کنیم آن را بدانچه نصب کرده‌اند بر ایشان از خراج مضروب بر مسلمانان و مُصادرات و رشوتها و صنوف ظلم، آن مالِ جزیه عشرِ معشار آن نمی‌گردد، و مع ذلک گاهی که ستاننده از ایشان خوار نمی‌گردد نزد ایشان بسؤال و طلب اولاً، و به‌تردد در خدمت ثانیاً، و به‌ثنا و دعا ثالثاً، و بمساعدت در اغراض فاسدهٔ ایشان رابعاً، و بتکثیر جمع و مجلس ایشان خامساً، و باظهار دوستی و مناصرت بر دشمنان ایشان سادساً، و بستر برظلم و مقابح ایشان سابعاً، اگر بدین هفت وجه با پادشاهان عمل نکنند یک فلس او را ندهند، و اگر چه در فضل شافعی باشد مثلاً. پس جایز نباشد علما را که از ایشان چیزی گیرند در این زمان مادام که ندانند که حلال است، زیرا که مُفْضی باین معانی است، پس حال چگونه باشد اگر دانند که حرام است یا شبهه؟

این لفظ غزالی است بحروف او در زمان او و در زمان خلفا. صاحب «انوار» گفته: پس حال چگونه باشد در زمان ما و زمان ترکان و متغلبان و ظالمان؟ خداوند تعالی ما را از خواب غفلت بیدار گرداناد، و ما را صبر و قناعت روزی گرداناد. این است سخن «انوار».

مؤلف کتاب و توجیه گفتار غزالی

قالَ فضلُ‌اللّهِ بن روزبهان غَفَرَهُ‌الله: آنچه امام ابوحامد غزالی رحمه‌الله در کتاب «احیا» آورده درین باب بنابر رعایت ورع است که وظیفهٔ علما است. و هم

امام ابوحامد مذکور در کتاب «اَلْمُنْقِذُ مِنَ الضّلال» آورده که در زمانی که من در بغداد قصد کردم که بعبادت و سیاحت مشغول گردم، و خاطر متعلق اطفال و عیال بود که چون از ایشان غایب گردم چه کنند؟ و مرا خلیفه وظیفه‌ای از خراجِ سوادِ عراق که عمربن الخطاب رضی‌الله‌عنه آن را وقف بر مصالح مسلمانان کرده مقرر ساخته بود، اندیشه کردم که هیچ مال عالِم را حلال‌تر از آن مال نیست که عُمَر بر مصالح مسلمانان وقف کرده و آن مال را در وجهِ نفقهٔ عیال مقرر ساختم و خود بعبادت اشتغال نمودم. این است سخن غزالی رحمه‌الله. و از آنجا مستفاد می‌گردد که اگر عالِم از مال خراج مملکتی، که داند که خراجی است، و سلطان بوجه شرع، معاشِ او را از آن مقرر گردانیده باشد، و آن عالم بمصالح مسلمانان مشغول باشد از درس و فتوی و قضا و تصنیف در علوم شرعیه، بوجهی آن خراج را فراگیرد که مطابق شرع باشد، ظاهراً احلّ اموالِ عالم نسبت با آن عالِم آن مال خواهد بود که باندازهٔ معاش خود و عیال گیرد. والله تعالی اعلم.

چون بحمدالله تعالی و حُسْنِ اَلْطافِهِ آنچه ضروریات احکام اقسام اموال که دردست سلطان است در این ابواب مذکور شد، از عهدهٔ واجب در تعلیم سلطان سلوک راه شرع و فتوی را در این اموال بیرون آمدیم، اکنون عمل بدین علوم در عهدهٔ ایشان است. پس شروع کنیم در بیان تصرف سلطان در نفوسِ مسلمانان مِنْ حیثُ اجراءِ الحُدودِ وَالتّعزیرات، و احکام اقسام حدود و تعزیرات را بیان کنیم، انشاءالله تعالی و به‌التوفیق.

باب هشتم

در بیان احکام حدود تعزیرات و کیفیت اجراء آن و ذکر اقسام آن علی‌التفصیل.

و این باب مشتمل بر هفت فصل است.

فصل اول، در معنی حدّ و تعزیر و بیان آنکه اجراء حد حق سلطان است و کسی که سلطان بدو تفویض کند، و بیان اقسام حدود مجملا. بدان ایّدک‌الله تعالی که حدّ در لغت عبارت از منع و فصل است میانهٔ دو چیز، و در کتاب «نهایهٔ جزری» گفته که حدودُالله در شرع عبارت از محارم حق‌تعالی است و عقوبتهای او که مقارن ساخته او را بگناهان. و بنابر آن که حدود شرع فاصِل‌اند میان حلال و حرام، ایشان را حدود نام کردند. و بعضی از آن حدود آن است که حکم شرع وارد شده که نزدیک او نگردند همچو فواحش محرّمه مثل زنا و سرقت و شرب، و آن است که حق تعالی می‌فرماید: تِلْکَ حُدُودُالله فَلاَ-تَقْرَبُوهَا[1]. و بعضی از آن قبیل است که حکم شرع وارد شده که از آن تجاوز نکنند همچو تزویج چهار زن، و آن است که می‌فرماید: تِلْکَ حُدُودُاللهِ فَلا تَعْتَدُوها[2]. این است سخن «نهایه».

معنی حدّ

اقسام حدّ

و در کتاب «هدایهٔ حنفیه» گوید: حد در لغت منع است، و از آن جهت

---

(۱) سورهٔ البقره: ۱۸۷.
(۲) سورهٔ البقره: ۲۲۹.

بوّاب را حدّاد گویند که او منع می کند مردم را از دخول، و در شریعت عبارت از عقوبت است که مقرر باشد از جهت حقِ خدای تعالی، یعنی عقوبتی که آن را تقدیر کرده باشند از برای گناهی که آن را کم و زیادت نتوان کرد، و حق‌الله باشد. لاجرم قصاص را حد نتوان گفت به‌جهت آنکه حقِ عبد است، و تعزیر را حد نتوان گفت زیرا که تقدیر در او وارد نشده است. و مقصودِ اصلی از تشریع حد، انزجار است از آن چیزی که بندگان بدان متضرر می‌گردند، و پاک گشتن ازگناه در او مقصود اصلی نیست، بدلیل آنکه تشریع کرده‌اند حد را در حق کافر. این است سخن «هدایه».

معنی تعزیر

و اما معنیِ تعزیر؛ درکتاب «نهایهٔ جزری» گوید: اصلِ تعزیر در لغت منع و ردّ است، و در شریعت عبارت از تأدیبی است که آن دونِ حد باشد، زیرا که منع می کند جنایت کننده را که بازگردد بدان گناه. و تعزیرگاه هست که بمعنیِ توقیر و تعظیم می‌آید، چنانچه حق تعالی فرماید: «و تُعزّروهُ»[1] ای: تُعَظِّموهُ، پس او از اضداد باشد. این است سخنِ صاحب «نهایهٔ جزری» رحمه‌الله.

اقامهٔ حد از وظایف دولت است

چون معنی حد و تعزیر معلوم شد، باید دانست که اقامتِ حدود، حق سلطان است، زیرا که آن از وظایفِ صاحبِ ایالت کبریٰ است، چنانچه در اول کتاب در فصل امامت نقل کرده شد از سخن امام ابوحفص نسفی رحمه‌الله تعالی که اوگفته: لابد است امت را از امامی که قایم شود به تنفید احکام ایشان و اقامت حدود ایشان. پس معلوم شد که اقامت حدود، حق امام و سلطان است. و حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم بذات شریف خود اقامت حدود می‌فرمود، و حد زنا و شرب و قطع طریق و سرقت و قَذْف برگناه‌کاران اجرا فرمود. اما حدّ زنا بر ماعزبن مالک و زن غامدّیه اقامت کرد. و اما حدّ شرب بر بسیاری از مردم اقامت فرموده از آن جمله نُعَیمان. اما حدّ قطع طریق بر آن جماعت که از عَکْل و عُرینَه آمده بودند و قطع طریق نمودند و راعی آن حضرت را بکشتند و مرتد شدند، و آن حضرت ایشان را بدست آورد و دست و پا برید، و بعد از آن به‌تشنگی هلاک

اجرای حد در زمان پیغامبر

---

(۱) سورة الفتح : ۹.

کرد. و اما حدّ سرقت بر فاطمه بنتِ قیس مَخزومیّه اجرا کرد. و اما حدّ قذف بر عبدالله بن اُبَیّ سلول، و حَسّان بن ثابت و حَمْنَة بِنْتِ جَحْش که قذف عایشه رضی‌الله‌عنها کرده بودند اقامت فرمود. و همچنین حد زنا را بر مردی یهود و زنی یهودیه که در زمان آن حضرت زنا کرده بودند بحکم تورات اجرا فرمود. پس معلوم شد که حدّ بر کفار اجرا می‌توان کرد.

و همچنین خلفاء راشدین در زمان خلافت خود باقامت حدود ادامت می‌نمودند. و اگر پادشاه تفویض اقامت حدود بکسی فرماید مثل قاضی، جایز است او را که بنیابت سلطان اقامت حد کند. و اما آنکه اقامت حدود داخل عمل قضا باشد چنین نیست، و اگر سلطان در منشور قاضی نویسد که او اجرای حدود و تعزیرات کند او را رسد که بنیابت سلطان اقامت حدود تعزیرات کند.

اجرای حدّ بر غلام و کنیز

و در کتاب «هدایهٔ حنفیه» گوید که اقامه نکند مولیٰ حد را بر بنده و کنیز خود مگر باذن امام، خلاف مر شافعی را که خداوندِ بنده را می‌رسد که اقامهٔ حد کند بر او زیرا که او را ولایت مطلقه بر او هست همچو امام، بلکه او اولیٰ است زیرا که او مالک است از تصرف در غلام آن چیزی را که مالک نیست بر او امام، پس حکم تعزیر دارد. و ما می‌گوئیم که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم فرمود: «اربعٌ الی الولاة: الحدود والصدقات و الجُمُعات والفیء» یعنی چهارچیز است که حق پادشاهان است: حدود و صدقات و جمعه‌ها و فیء، و نیز ما می‌گوئیم که حد حق الله تعالی است، زیرا که مقصود از او خالی گردانیدن عالم است از فساد، و از این جهت باسقاط بنده ساقط نمی‌شود، پس باید که استیفا کند آن را آن کسی که او نایب باشد از شرع، و او امام است و نایب او، بخلافِ تعزیر که آن حقِ بنده است، و از این جهت پدر و ولی تعزیر صبی می‌توانند کرد. و حق شرع موضوع است از صبی، پس اگر تعزیر از حقوق شرع بودی ثابت نمی‌شد در حق صبی. این است سخن صاحب «هدایه». و از آن جا مستفاد می‌شود که اجرای حدود، حق سلطان و نایب او است. والله‌اعلم. این است حکم اقامت حدود در مذهب حنفی.

چهار چیز که حق دولت است

حکم حد در فقه شافعی

و اما در مذهب امام شافعی؛ در «انوارشافعیه» گوید که اقامت حد بر آزادان حق امام است، یا کسی که تفویض کند بسوی او امام. و واجب نیست حضور امام، خواه به‌بینه ثابت گردد و خواه باقرار. و هم چنین در اقامت حد شرط نیست حضور شهود گاهی که به‌بیّنه ثابت گردد. و همچنین اقامت حدود بر بندگان مُفَوّض بجانب امام است یا کسی که امام او را اذن دهد. و جایز است سیّد را نیز که اقامت حد بر بندهٔ خود کند بی اذن امام، و اگر چه آن سید فاسق باشد یا مکاتب باشد یا زن باشد یا کافر باشد زیرا که آن استصلاح ملک اوست. و سیّد را می‌رسد که اقامت حد بر بندهٔ خود را تفویض کند بغیر نیز. و اگر امام و سیّد تنازع کنند در اقامت حد، پس امام اولی است. و سید را می‌رسد که تغریب کند و تعزیر کند و رجم نماید و قطع کند در سرقت و قتل کند در محاربت. و شرط است که عالم باشد بقدر حدود و کیفیت آن. و مکاتَب و حُرّالبعض همچو آزاد است، و اقامت حد نکند برایشان مگر امام یا کسی که مأذون باشد. و این گاهی است که عالِم باشد بدانچه موجبِ حد است یا اعتراف کند مملوک نزد او. پس اگر انکار کند، او را می‌رسد که سماع بیّنه نماید بر او، گاهی که عالم باشد بصفات شهود و احکام حدود. این است سخن «انوار»؛ و از آنجا معلوم می‌گردد که خلاف میان مذهبین در آن است که سید را می‌رسد که حد بر بندهٔ خود اجرا کند بطریق استصلاح مال یا نی؟ با آنکه اتفاق است که اجرای حدود سزاوار امام است، و لهذا در وقت اختلافِ امام و سید، امام اولیٰ است والله اعلم.

جرایم پنجگانه که مستوجب حدّ است

و اما اقسام حدود؛ در کتاب «مشارع الشرایع» امام نجم‌الدین عمر نسفی رحمه‌الله گفته که حدود پنج است: حد زنا و حد شرب خمر و حد سرقت و حد قطع طریق و حد قذف. و چهارِ اول حقوق‌الله است، و حد قذف مشتمل است بر حق‌الله و حق عبد. و اختلاف کرده‌اند که غالب حق‌الله است در او و یا غالب حق عبد است؟ و بعد از این مذکور گردد. و ضربِ تعزیر و حدود برابر باید زدن نزد امام مالک، و بعضی علما گفته‌اند که اشدِ آن ضرب زنا باشد، دیگر شرب خمر، دیگر حد قاذف. و در همه حدود برهنه باید کرد الاّ در حد قذف. و زن را برهنه

نباید کرد. این است سخن نسفی.

چون معلوم شد که حدود پنج است، بیان احکام هر حدی از این حدود در فصلی از فصول بنمائیم انشاءالله تعالی، و به التوفیق.

تعریف زنا در شرع

فصل دوم، در بیان حد زنا و کیفیت اقامت آن. زنا در شرع عبارت از ایلاج فَرْجی است در فَرْجی مُحرَّم بعینه که او مشتهی باشد بالطبع بی‌شبهه. و بقید «ایلاج» بیرون رفت مُفاخَذَه و مقدماتِ وَطْیْ و مُساحَقهٔ زنان (که در اینها)[1] تعزیر واجب می‌گردد، و اما حد واجب می‌گردد بدانکه ایلاجِ حَشَفه کنند یا مقدار آن. و بقیدِ «محرَّم بعینه» بیرون رفت مجامعت با زوجهٔ خود یا کنیز خود در حیض یا نِفاس یا روزه یا اِحرام (یا کنیزک مشتریهٔ خود قبل از)[1] استبراء. و بقید «مُشتَهیٰ بالطبع» بیرون رفت وَطْی بَهیمه یا (وَطْی)[1] مُرده که تعزیر واجب می‌گردد. و بقید «عدم شبهه» اقسام وطی شبهه بیرون رفت، از آن جمله وَطْی جاریهٔ مُزَوّجهٔ خود. این است تعریف زنا در شرع.

اثبات زنا بگواهی

و اما احکام آن به مذهب حنفی؛ در «هدایه» گوید که زنا ثابت می‌شود به بیّنه و اقرار، و مُراد ثبوت او نزد امام است، و بیّنه آن است که چهار گواه گواهی دهند بر زنی و مردی بزنا، و باید که وقت گواهی، امام از ایشان سؤال کند که زنا چیست و چون است؟ و کی زنا کرد و با که زنا کرد و در کجا زنا کرد؟ در دارالحرب یا در دارالاسلام؟ و وقتی که اینها را بیان کنند و گویند که دیدیم که بفلان زنا کرد، و وَطْی نمود در فَرْجِ او، همچو میل در سرمه‌دان دیدیم، و آن حاکم از حال ایشان پرسد در سِرّ و علانیه، و از عدالت ایشان معلوم کند آنگاه حکم کند. و حاکم باید که او را حبس کند تا زمانی که از حال گواهان پرسد و عدالت ایشان ظاهر شود، زیرا که اگر گذارد او را شاید که گریزد. و وجهی ندارد گرفتن کفیل از او.

و زنا به اقرار وقتی ثابت می‌شود که شخصی عاقل بالغ اقرار کند بر نفس

---

(۱) اضافه ازم.

ثبوت زنا به اقرار و شرایط آن

خود بزنا، در چهار بار، در چهار مجلس، هربار که اقرار کند حاکم اقرار او را رد کند، مثل آنکه او را گوید که تو دیوانه‌ای، در عقل تو خللی است، و از او آن سخن را قبول نکند تا او رود، و از چشم قاضی غایب شود، یا به دیواری مستتر گردد، چون باز آید و اقرار کند همچنین رد کند تا چهار کَرّت، و چون در بارِ چهارم بر همان اقرار خود اصرار نماید، از او پرسد که زنا چیست و چون است و کجا زنا کرده‌ای و بکه زنا کرده‌ای؟ چون بیان کند آنگاه حد بر او لازم آید. و بعضی گفته‌اند که از او نپرسد که کی زنا کرده‌ای؟ از برای آنکه تَقادُم عهد از قبول شهادت منع می کند، نه از قبول اقرار. واصّح آن است که از زمان هم بپرسد، چه می‌شاید که آن فعل را در زمان طفولیت کرده باشد، و حد بر او لازم نشود. و عقل و بلوغ از برای آن شرط کرده شده است که قولِ صبی و مجنون معتبر نیست خصوصاً در وجوب حد. و شرط نیست که زانی آزاد باشد، و اقرار بنده به‌زنا موجب حد است، خواه مأذون باشد و خواه محجور نزد تمام ائمهٔ حنفیه. و اقرار کافر نیز موجب حد است بخلاف امام مالك. و اگر چنانچه مُقِرّ از اقرار خود رجوع کند پیش از اقامت حد یا در میان اقامتِ حد، رجوع او مقبول باشد، و او را باید گذاشتن.

و مستحب است که امام مُقِرّ را رجوع تلقین کند و او را گوید که شاید تقبیل کرده باشی، یا لمس کرده باشی، یا او را بزنی خواسته باشی، یا به‌شبهه وطی کرده باشی.

در چه شرایطی زناکار را سنگسار می‌کنند؟

و چون زنا ثابت شود بشهادت یا باقرار، بشرایطی که ذکر کرده شد، این زمان اگر زناکننده مُحْصَنْ باشد حاکم فرماید تا او را سنگسار کنند. و هفت شرط می‌باید تا صفت احصان به‌رجم حاصل گردد: اول عقل، دوم بلوغ، سیوم حریت، چهارم اسلام، پنجم باید که تزویج کرده باشد بنکاح صحیح، ششم آنکه دخول کرده باشد، هفتم آنکه هردو یعنی زن و شوهر بر صفت اِحْصان باشند. چون این صفات احصان در زانی جمع گردد اجرای حد کنند. و در کسی که مُحْصَن باشد جمع نگردانند میان رَجْمْ و زدنِ تازیانه. و در بِکْرْ جمع نکنند میان

جَلْدْ و نَفْیْ. و گاهی که زنی حامله زنا کند، حد نزنند او را تا آن زمان که بار نهد. و اگر حد زن حامله تازیانه زدن باشد حد نزنند تا از نفاس برآید. و از ابوحنیفه رحمه‌الله روایت کرده‌اند که او گفته: حد نزنند تا آن زمان که مستغنی گردد از او فرزند او. و زن آبستن را حبس کنند تا بچه بزاید، اگر حد ثابت به‌بینه باشد بخلاف اقرار، که در صورت اقرار او را حبس نکنند. این است کیفیت ثبوت زنا.

ترتیب سنگسار کردن

و اما کیفیت اقامت حد؛ در کتاب «هدایه» گفته که چون زانی مُحصن را رجم کنند او را بیرون برند بزمینِ هموار، و اول گواهان او را رجم کنند، و سنگ اندازند، دیگر امام، دیگر عامهٔ مردمان. و اگر گواهان امتناع نمایند از زدنِ او بسنگ، حد ساقط گردد. همچنین است حکم اگر بمیرند یا غایب شوند. و اگر زنا باقرار ثابت شده باشد اول امام رجم کند دیگر مردمان. و اگر زانی مُحصن

ترتیب تازیانه‌زدن

نباشد و آزاد باشد او را صد تازیانه زنند. و امر فرماید امام که او را بتازیانه‌ای زنند که عقده در او نباشد. و بعضی گویند او را طرف نباشد. و ضَرْبی متوسط زنند و جامه‌ها را از او بیرون کنند و اِزار بر او بازگذارند، و ضرب را بر اعضای او متفرق سازند، الّا سر او و روی او و فرج او. و امام ابویوسف رحمه‌الله بر آن رفته که سر او را بزنند. و در تمامی حدود مرد را استاده زنند و نخسپانند، و زنان را نشسته زنند. و اگر بنده باشد او را پنجاه تازیانه زنند، و مرد و زن در این مساوی‌اند، لیکن از زن جامه جدا نگردانند الا پوستین و پنبه‌ای که در اندرون جامهٔ او باشد. و اگر برای زن غودالی حفر کنند جایز است، و اگر غودالی نکَنند از برای او جایز است. و چون غودال کَنند تا سینهٔ او کَنند و از برای مرد غودال نکَنند. و اقامت حد نکند خداوند بی‌اذن امام، چنانچه گذشت. و گاهی که زانی خسته گردد و حدّ او رجم باشد، رجم کنند او را. و اگر حدّ او جلد باشد او را جلد نکنند تا آن زمان که خوش شود.

وطی به‌شبهه

و اما وَطْیْ که آن موجب حد است زنا است، و او در عرف شرع و زبان، وَطْیِ مرد است زن را در قُبُل در غیر ملک و شبههٔ ملک. و شبهه دو نوع است: شبهه در فعل و آن را شبههٔ اشتباه می‌خوانند، و شبهه در محل و آن را شبهه

می‌آید در صورتِ دعویِ نکاح.

و کسی که زنا کند به کنیزکی پس از آن بکشد او را، پس او را حد نزنند و قیمت بر او باشد. مراد آنکه او را بفعلِ زنا بکشد و ابویوسف رحمه‌الله گفته که او را حد نزنند.

اجرای حدّ بر امام

و هر عمل که کند امامی که بالای او امامی نباشد پس حد بر او لازم نمی‌آید الاّ قصاص، که او را بدان مؤاخذه کنند، والاّ اموال که آن را از او استیفا کنند. زیرا که حدود حقوق الله است، و اقامت حدود او را است نه غیر او را، و او را ممکن نیست که اقامت کند آن را بر نفس خود بخلاف حقوق عباد، زیرا که ولی حق او را استیفا می‌تواند کرد، بدانکه امام او را تمکین کند، یا مردمان او را مدد کنند بعد از آن استعانت، و قصاص و اموال از آن جمله است. و اما حد قذف گفته‌اند که مُغَلَّب در او حقِ شرع است، پس حکم او حکم سایر حقوق است که حق‌تعالی را است، والله اعلم.

حکم مرور زمان

و اما حکم تقادُم عهد، در «هدایه» گوید که گاهی که گواهان گواهی دهند بحدی که متقادم شده باشد که منع بکند ایشان را از اقامت آن دوری ایشان از امام قبول نکنند شهادت ایشان را الاّ در حدّ قذف خاصّه، و در «جامع صغیر» آمده که گاهی که گواهی دهند گواهان بر او بسرقت یا شرب خمری یا زنائی بعد از زمانی، او را مؤاخذت نکنند بدان، و دزد ضمان آنچه دزدیده باشد بکشد. و اصل در آن آنست که حدود خالصه در حق‌الله باطل می‌شود بتقادم، خلاف مر شافعی را که او را حکم حقوق عباد می‌دهد که بتقادم ساقط نمی‌گردد، و حد زنا و دزدی و شرب خمر خالص حق‌الله تعالی است، و صحیح است رجوع از او بعد از اقرار، پس تقادم در او مانع باشد. و حد قذف در او حق بنده است زیرا که دفع عار از خود می کند، و از این جهت رجوع از او صحیح نیست، و تقادم در حقوق عباد مانع نیست.

مدت مرور زمان

و در حد تقادم اختلاف کرده‌اند: در «جامع صغیر» اشارت کرده که تا شش ماه است. و طحاوی همچنین گفته، و ابوحنیفه تقدیر نکرده است در آن، و تفویض کرده آن را برأی قاضی در هر عصری. و امام محمد گفته که یک ماه

حکمی گویند. و شبههٔ اول متحقق می‌گردد در حق کسی که مشتبه شود بر او حرمت بدان وجه که غیر دلیل را گمان بَرَد که دلیل است. و لابد است از ظن تا متحقق گردد اشتباه. و شبههٔ دوم متحقق می‌گردد به‌قیام دلیل که نافیِ حرمت باشد در ذات خود، و موقوف نیست بر ظنِّ آن کس که جنایت کرده و و اعتقادِ او. و حد به‌هر دو ساقط می‌شود. و هریکی از این دو شبهه محلها دارد که در کتاب تفصیل کرده‌اند.

در فروع زنا

و کسی که وَطْیْ کند زنی اجنبیه را در مادونِ فرج، او را تعزیر کنند. و کسی که مجامعت کند زنی را در محلِ مکروه، یا عملِ قوم لوط کند، پس هیچ حد بر او نیست نزد ابوحنیفه رحمه‌الله، و تعزیز کنند او را. در «جامع صغیر» گفته که او را در زندان اندازند، و امامین گفته‌اند که او حکم زنا دارد پس او را حد باید زد. و کسی که نزدیکی کند با بهیمه هیچ حدی بر او نیست و او را تعزیر کنند. و کسی که زنا کند در دارالحرب یا در دارالْبَغْیْ بعد از آن به‌بلاد اسلام بیاید حد بر او اقامت نکنند.

و اگر غزا کند کسی که او را ولایتِ اقامتِ حد هست بنفس خود، همچو خلیفه و امیر مصر، اقامت کند حد را بر کسی که زنا کند در لشکرگاه او بخلاف امیر لشکر.

و اگر حربی به‌بلاد ما به‌امان درآید و با ذمّیه‌ای زنا کند، یا زنا کند ذمی با حربیّه‌ای، ذمی و ذمیه را حد زنند نزد ابوحنیفه رحمه‌الله، و حربی و حربیّه را اقامت حد نکنند. و نزد ابویوسف آن است که همه را حد زنند.

و کسی که سلطان او را اکراه کند بر زنا، حد بر او نیست. و اگر غیر سلطان او را اکراه کند حد زنند او را نزد ابوحنفیه رحمه‌الله. و امامین گفته‌اند که حد نزنند او را.

اختلاف طرفین در مورد زنا

و کسی که اقرار کند چهار بار در چهار مجلس مختلفه که با فلانه زنا کرده و آن فلانه گوید که مرا بزنی خواسته بود، یا زن اقرار کند بزنا و مرد گوید که او را بزنی خواسته بودم، حد بر هیچ کدام لازم نمی‌آید، و بر مرد مهر لازم

است و آن هم روایتی است از ابوحنیفه و ابویوسف. و صاحب «هدایه» گفته: اصح آن است و این گاهی است که میان ایشان و میان قاضی مسیرهٔ یک ماه نباشد. واما اگر یک ماهه راه باشد گواهی ایشان را قبول کنند، زیرا که مانع دوری ایشان بود از امام، پس تهمت محقق نگردد. و تقادم در حد شرب همچنین است نزد محمد. و نزد ایشان یعنی ابوحنیفه و ابویوسف مقدر است بزوالِ رایحه، چنانچه در باب خود خواهد آمد انشاالله‌تعالی. این است نقل «هدایه».

زنا در فقه شافعی

و اما احکام حد زنا در مذهب شافعی؛ در «انوارشافعیه» گوید: زنا از کبایر است، و موجب او ایلاج فَرجی است در فَرْجی محرّم بعینه که مشتهی باشد بالطبع بی‌شبهه‌ای، و شبهه اقسام است: اول در محلّ، پس اگر وطی کند کنیز مُزَوَّجهٔ خود را یا مُعْتَدّه، یا کسی را که بر او حرام باشد بنسب یا برضاع یا مصاهرت، حد لازم نیاید. دوم در فاعل، پس اگر زنی را بیابد در فراش خود و گمان برد که زوجهٔ او است و وطی کند حد نیست، و آثم نیست، و مصدَّق باشد به‌یمین در ظن، خواه شب زفاف باشد و خواه غیر آن. سیوم در جهت، و هر جهتی که تصحیح کند آن را عالِمی سُنّی بدلیل قوی و وَطْی را بدان مباح داند هیچ حد لازم نیاید، و اگر چه آن کس که وطی می کند اعتقاد تحریم داشته باشد. و این مثل وطی در نکاح بلا ولی، همچنانچه در مذهب ابوحنیفه است، و بی گواهان، همچنانچه مذهب امام مالک است، و در متعه همچو مذهب ابن‌عباس است یا زُفر.

اقسام شبهه در زنا

شرایط وجوب حدّ

و در وجوب حد چند شرط است: اول اختیار، پس بر کسی که او را اکراه بزنا کرده باشند حد نیست. دوم تکلیف، پس بر صبی و مجنون حد نیست. سیوم علم بحرمت، پس هر کسی که جاهل باشد بدانکه زنا حرام است از برای قُرب عهد به‌اسلام یا بُعْدِ او از علما. و کسی که در میان مسلمانان بزرگ شود و گوید که نمی‌دانستم که زنا حرام است از او قبول نکنند. و اگر داند که زنا حرام است و دعوی کند که نمی‌دانستم که حد لازم است، نشنوند و او را حد زنند. و شرط است در اقامت حد، ثبوت زنا بجمیع این قیود و شروط نزد قاضی به‌بینه یا باقرار.

توبه و کتمان گناه

و مستحب است کسی را که ارتکاب موجب حد کند بر نفس خود آن را پوشیده دارد، و توبه کند میان خود و خدای تعالی. و مستحب نیست گواه را که شهادت را بپوشاند. و بعضی گویند: اگر مصلحت در گواهی دادن باشد گواهی دهد و اگر در پوشانیدن بپوشد. و چون حد ثابت شود عفو جایز نیست، و شفاعت هم جایز نیست در حدود.

انکار بعد از اقرار

و اگر اقرار کند بنفس خود بر زنا بعد از آن رجوع کند حد ساقط گردد. و مستحب است رجوع، و اگر رجوع کند بعد از آن که اقامت بعضی حد کرده باشد باقی را بازگذارند. و اگر کسی او را بکشد بعد از رجوع قصاص لازم نیاید. و رجوع آن است که بگوید که دروغ گفتم یا بازگشتم از آنچه اقرار کرده بودم، یا زنا نکردم، یا مُفاخذه و لمس کردم، و گمان بردم که زنا است. و اگر گواهی دهند بر اقرار او بزنا، پس گوید اقرار نکردم قبول نکنند. و رجوع او از اقرار بشرب خمر همچو رجوع او است از اقرار بزنا. و اگر توبه کند کسی که ثابت شده باشد زنای او بر اقرار یا بینه، ساقط نشود حد بمجرد توبه، و ساقط شود اثر معصیت میانهٔ او و خداوند تعالی.

شرایط گواهی در زنا

و شرط است در شهادت بر زنا تفسیر بآن که بگوید: دیدم که در آورد ذَکَرِ خود را در فَرْج او بزنا، و شرط نیست که بگوید: همچو میل در سرمه دان دیدم، و اگر همین گوید که فلان با فلانه زنا کرده است کافی نیست.

احکام حدّ زنا

اما بیان کیفیت اقامت حد زنا. آنکه اگر زانی محصن باشد پس حد او رجم است. و اگر غیر محصن است پس حد او جلد تازیانه و تغریب باشد. و در محصن این جا چند شرط است، یعنی در احصان رجم: اول تکلیف، پس صبی و مجنون را حد نزنند، و ادب کنند ایشان را بچیزی که سبب انزجار ایشان باشد. دوم حرّیت، پس رجم بنده و مکاتب و مدبّر و مستولده و حُرُّالْبَعْض نکنند. سیوم وطی در نکاح صحیح، و کافی است غایب گردانیدن مقدار ختنه گاه و شرط نیست انزال. چهارم اصابت در نکاح بعد از تکلیف و حرّیت، پس رجم نکنند کسی را که اصابت کند قبل از تکلیف و آزادی، و زنا کند بعد از آن دوصفت. اسلام شرط نیست،

بلکه رجم کنند ذمی را گاهی که زنا کند و صفات مذکوره او را حاصل باشد. و اگر آزاد باشد او را صد تازیانه بزنند و یک سال بغربت فرستند بی اهل و عشیرت و جاریه. و زن را بغربت نفرستند تنها خواه طریق آمن باشد یا مخوف، لیکن بیرون آید با او زوج او یا مَحْرَمی از آنِ او به‌تبرّع یا باجرت در مال او. پس اگر کسی رغبت نکند که همراه او رود از مَحْرَمان او را تکلیف نکنند، و او را با زنان ثقات بغربت فرستند، و اگر زنان نباشند او را تنها بفرستند. باید که تغریب تا مسافت قصر باشد، و جایز است بالای مسافت قصر، و جایز نیست دون مسافت قصر. و اگر امام تعیین جهتی کند، او را نمی‌رسد که عدول بجهتی دیگر کند. و غریب را تغریب کنند بغیر بلدِ خود، و اگر به‌بلد خود رجوع کند منع کنند. و بعضی گویند که منع نکنند. این است حکم حد غیر محصن چون آزاد باشد. و اگر بنده باشد او را پنجاه تازیانه زنند و نصف سال او را غربت فرمایند.

مجازات تبعید

و کسی که محصن باشد رجم کنند او را بسنگ و کلوخ معتدل، نه بسنگی که او را فی‌الحال بکشد، و نه بسنگ ریزه‌هائی سبک که عذاب او دراز کشد. و او را بشمشیر نکشند. و از برای مرد غودال نکنند از برای زن کَنَند. و غودال کندن سنت است اگر زنای او به‌بینه ثابت شده باشد. و تأخیر نکنند رجم از برای مرض، و تأخیر کنند جَلْد را اگر امید زوالِ مرض باشد. و اگر امید نباشد همچو سل و امراض مهلکه یا آنکه ناقص باشد تأخیر نکنند، لیکن او را بخوشهٔ خرما زنند که صد شاخ داشته باشد. و اگر خوشه پنجاه شاخ داشته باشد دو نوبت زنند. و شرط است که آن شاخها همه بدو برسد، یا بعضی بر بالای بعضی باشد چنانچه الم تمامی بدو برسد، و باید که جَلْدْ نکنند در سرما و گرمای مفرط، و اگر جلد کنند و هلاک شود هیچ ضمانی نیست. و تأخیر نکنند رجم را از برای شدت سرما و گرما. این است احکام حد زنا در مذهبین.

ترتیب اجرای مجازات

اکنون بیان کنیم حد شرب و احکام او باز نمائم.

فصل سیوم، در احکام حد شرب خمر و کیفیت آن. بدان ایّدك الله تعالی که

کیفر میگساری

شرب خمر از کبایر است باتفاق امت، و در حدیث جمع کبایر او مذکور گشته، و حدِ او قتل نیست بلکه جَلْدْ است. و در عدد جَلْدْ اختلاف میان مذهبین هست. زیرا که عدد جَلْدْ در زمان حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم مقرر نشده و بعد از آن حضرت باجتهاد صحابه مقرر گشته. و ما احکام او بمذهب حنفی بیان کنیم اولا:

در کتاب «هدایه» گوید که آن کس که شرب خمر کرده باشد و او را بگیرند و بوی شراب از دهن او آید، یا او را مست بیاورند وگواهان بر اوگواهی دهند، پس بر او حد واجب گردد. و هم‌چنین گاهی که اقرار کند و بوی او موجود باشد، حد بر او واجب گردد. و اگر اقرار کند بعد از آن که بوی رفته باشد حد نزنند او را نزد ابوحنیفه و ابویوسف، و نزد محمد او را حد زنند.

اثر مرور زمان

پس تقادم عهد منع قبول شهادت می کند باتفاق، غیر آن که نزد امام محمد رحمه‌الله مقدّر است بیک ماه باعتبار حد زنا، و پیش آن دو امام مقدّر است بزوال رایحه. و اما اقرار، تقادم او را باطل نمی‌گرداند نزد محمد رحمه‌الله، و نزد آن دو امام اقامت حد نکنند الاّ نزد قیام رایحه. و اگرگواهان او را بگیرند و بوی شراب از او آید، یا مست باشد و او را از مصری بمصری برند که در او امام باشد، پس رایحه منقطع شود پیش از آنکه ایشان بدانجا رسند، حد زنند او را در قول همه.

شرایط اثبات جرم

و کسی که مست شود از نبیذ که آب خرما است او را حد زنند. و حد نیست بر کسی که رایحهٔ خمر از او بیابند، یا قی کند خمر را، زیرا که رایحه محتمل است، و شُرب گاه هست که باکراه می‌باشد. و حد نزنند مست را تا آن زمان که بدانند که از نبیذ مست شده، و او را بطوع خورده، از برای آنکه مستی گاه هست که از چیزمباح می‌باشد همچو بَنْج وشیر اسپ مادیان که اورا قِمیزگویند. و هم‌چنین کسی که او را اکراه کرده باشند حد بر او لازم نمی‌گردد.

باید که مست را حد نزنند تا آن زمان که مستی او زایل گردد. و حد شرب خمر و مستی از مست کنندهٔ حرام درآزاد هشتاد تازیانه است باجماع صحابه، که آن ضربها را بربدن او متفرق سازند، و او را مجرد سازند در روایت مشهور، و

امام محمد گفته که مجرد نسازند او را، و اگر بنده باشد حد او چهل تازیانه است. و کسی که اقرار کند بشرب خمر و مستی و از اقرار بازگردد او را حد نزنند. و ثابت می‌شود شرب بگواهی دو گواه و ثابت می‌شود بیک اقرار. و نزد ابویوسف آن است که دو نوبت اقرار شرط است. و در او قبول نکنند شهادت مردان با زنان، و مستی که او را حد زنند آن کسی است که نداند که چه می‌گوید، نه اندک نه بسیار، و نه مرد را از زن شناسد، و این نزد ابوحنیفه رحمه‌الله است. و امامین گفته‌اند که آن کسی است که هذیان گوید و سخن او مختلط باشد، زیرا که در عرف کسی چنین را مست می‌گویند. و اکثر مشایخ بدین قول میل کرده‌اند. و معتبر در شرب غیر خمر در آن قدح مستی کننده در حق حرمت آن چیزی است که امامین گفته‌اند باجماع از برای احتیاط. این است سخن صاحب «هدایه»، و معنی او آن است که هذیان و اختلاط کلام بس است در مستی گاهی که نبیذ بحیثیتی باشد که اگر چند قدح از او بخورَد هذیان گوید. باشد آن قدح آخر که هذیان از او خواسته مُسکر حرام باتفاق.

و مست را حد نزنند باقرار بر نفس خود از برای زیادتیِ احتمالِ دروغ در اقرار او. و اگر مست مرتد شود زن او را از او جدا نگردانند، زیرا که کفر از باب اعتقاد است و باسکر محقق نمی‌شود. این است بیان حد خمر وسکر در مذهب حنفی.

باده‌خواری در فقه شافعی

اما احکام شرب خمر در مذهب شافعی؛ در کتاب «انوارشافعیه» گوید: شرب خمر از کبایر است و فشردهٔ انگور که خام باشد گاهی که اشتداد پیدا کند و کف اندازد حرام است باجماع، اندک او و بسیار او. و شارب او فاسق است، و بیک قطره که خورند حد واجب گردد. و کسی که او را حلال بشمرد کافر است. و فشردهٔ خرمای تر که خام باشد همچو فشردهٔ انگور است. و سایر شرابهای مست کننده خواه خام باشد و خواه پخته هم‌چو خمر است، لیکن کسی که آن را حلال شمرد او را کافر نگویند. و آنچه مستی نکند همچو فقاع و غیر او حرام نیست و مکروه نیست، مگر منصّف که آن مکروه است، و آن آن است که از خرما و رطب راست کنند، والاّ خلیطین که آن را از خارک و رطب سازند.

شرایطی که پیش از اجرای حد باید محقق شود

و اما حکم شارب خمر و مسکر آنکه هر که ملتزم حرام بودن او باشد که مسکر را باختیار خورَد، بی‌ضرورتی و عذری، لازم می‌گردد او را حد. و در این چند قید است: اول ملتزم حرمت، پس حد بر صبی و مجنون نیست. و واجب است بر حنفی بشرب نبیذ. و دوم شرب، پس حد بر کسی نیست که شراب را حُقْنه کند یا بدماغ برکشد یا گوشتی خورد که او را در شراب پخته باشند، یا نانی که بشراب سرشته باشند. سیوم مسکر، پس حد نیست بر کسی که چیزی خورده باشد که عقل را زایل گرداند و مستی نکند همچو بنج، و بخوردن آن عاصی گردد و او را تعزیر کنند. چهارم آنکه مختار باشد، پس حد نیست بر کسی که شراب را در حلق او ریزند. پنجم آنکه مضطر نباشد بخوردن آن، پس اگر لقمه‌ای در حلق او گیرد و هیچ چیز نیابد که آن را روان گرداند در حلق او غیر از شراب، واجب است که آن لقمه را بشراب روان گرداند، و حد در این صورت لازم نمی‌آید. و جایز نیست آشامیدن او از برای تشنگی وگرسنگی و تداوی، حد زنند اگر بیاشامد. و بعضی گویند حد نزنند در تداوی لیکن شرایط دارد: یکی آنکه اندک باشد که مستی نکند، و طبیب مسلمان خبر دهد بنفع او فی‌الحال، یا آن کس که دوا می کند داند که آن نافع است، وآن که نیابد چیزی که قایم‌مقام او باشد. ششم آنکه معذور نباشد، پس اگر شراب خورد بگمان آنکه آن مسکر نیست، حد بر او نیست، و اگر مست شود بدان حکم مغمی علیه دارد.

کیفیت اجرای حد بر میخواران

و اما کیفیت اقامت حد در مذهب شافعی آنکه باید که او را حد نزنند تا آن زمان که ثابت شود شرب باقرار او یا بگواهی دو مرد. و بوی شراب که از دهان او یابند اعتباری ندارد تا آن زمان که ثابت شود شرب باقرار او یا بگواهی دو مرد. پس اگر تفصیل کند مُقِرّ وگوید: خمر خوردم و عالم و مختار بودم یا شاهد همچنین تفصیل کند حد واجب گردد. و اگر نگوید که خمر خوردم و عالم و مختار بودم، یا شاهدان گوید که او شراب خورد و نگویند که او عالم و مختار بود، حد زنند او را. و آزاد را چهل تازیانه زنند، وبنده را بیست. وجایز است که بدست وکفش و اطراف جامه‌ها زنند. و تازیانه متعین نیست، و اگر امام مصلحت در آن

بیند که او را هشتاد تازیانه زند و بنده را چهل، جایز است. و زیادت بر چهل در آزاد و بر بیست در بنده تعزیر است. و باید که هر حدی که اجرا می کنند بتازیانهٔ معتدل زنند، نه بسیار کلان همچو عصا و نه خرد و نه تر و نه خشک، و سخت نزنند، و دست بسیار بالا نبرند که از سر بالا رود، و تازیانه را برو ننهند، و ضرب را بر اعضای او متفرق سازند، و از روی و مقابل بپرهیزند، الا سر و دست او را نبندند، و به رو درنیندازند، و نکشَند او را، و برهنه نکنند از جامه‌ها بلکه بر او پیراهنی یا دو پیراهنی بازگذارند، و بر او نگذارند چیزی که منع کند از رسیدن الم بدو، مثل پوستین وجبهٔ پر پنبه. ومرد را ایستاده حد زنند و زن را نشسته، و ضربات را پی درپی زنند تا زجر حاصل شود. و بچند روز نزنند، و در هنگام مستی حد نزنند، والله تعالی اعلم. این است احکام حد شرب خمر.

اکنون احکام حد سرقت که دزدی است بیان کنیم، انشاءالله تعالی.

سرقت چیست؟

فصل چهارم، در احکام حد سرقت و کیفیت آن. بدان ایدک‌الله تعالی که سرقت از کبایر است، و حدّ او بریدن دست است. و اما احکام و کیفیت وی را بمذهب حنفی بیان کنیم اولا: در کتاب «هدایه» گوید که سرقت در لغت عبارت است از فراگرفتن چیزی از غیر برسبیل پوشیدگی و پنهان داشتن از مردم. و گاهی که دزدی کند عاقل بالغ ده‌درهم را یا چیزی که قیمت او ده‌درهم مصرف باشد از حِرز، بی‌شبهه، در او واجب می‌گردد بریدن دست او. و معتبر وزن سبعه است که در خراج گذشت. و بنده و آزاد در قطع دست برابرند. و واجب می‌گردد قطع باقرار او یک‌بار، و ابویوسف گفته که قطع نکنند الاّ باقرار او دوباره، و واجب می‌گردد قطع بگواهی دو گواه، و سراوار است که امام از ایشان سؤال کند از کیفیت سرقت و ماهیت آن و زمان آن و مکان آن از برای زیادتی احتیاط.

سرقت و موارد تحقق آن از نظر شرع

و قطع لازم نمی‌شود در چیزی که مباح و بی‌قدر باشد در داراسلام همچو علف و نی و چوب و ماهی و مرغ و صید و زرنیخ و نوره، و قطع نیست در چیزی که

زود فاسد شود همچو شیر و گوشت و فواکه تر، و قطع نیست در میوه‌ای که بر درخت باشد و زرعی که آن را حصاد نکرده باشند، و قطع نیست در اشربهٔ مُطربه و نه در طنبور و نه در مصحف و نه در درهای مسجد و نه در چلیپائی که از زر باشد و نه در شطرنج و نرد و نه بر کسی که طفل آزاد را دزدیده باشد و اگرچه با آن طفل زیور باشد، و نه در بندهٔ بزرگ و نه در دفاتر الاّ دفتر حساب، و نه در سگ و نه یوز و نه در دف و طبل و بربط و مزمار. و قطع است در ساج و نیزه و آبنوس و صندل و در نگینهای نفیسه مثل یاقوت و زبرجد، و قطع نیست بر خاین و خاینه و نه بر نبّاش و نه بر سارق از بیت‌المال، و نه در مالی که سارق را در او شرکتی باشد. و کسی که دزدی از مادر و پدر کند یا از فرزند خود یا از خویشی مَحْرَم، قطع نیست در او. و زن و شوهر چون از یک دیگر دزدی کنند و بنده از خداوند دزدی کند یا از زنِ خداوند، قطع نیست. و همچنین اگر مولی از مکاتب خود دزدی کند قطع نیست.

تعریف حرز و انواع آن

و اما حِرْز آن بر دو نوع است، حرز از برای معنئی که در اوست همچو خانه‌ها و دکان و صندوق. و حرز بکسی که نگاه دارندهٔ او است، همچو کسی که در راه نشیند یا در مسجد، و متاع او نزد او باشد، پس آن متاع بدو محرز است. و در جائی که محرز بمکان است اعتبار نکرده‌اند احراز بحافظ، و این صحیح است. و در جائی که حرز بحافظ باشد، خواه بیدار باشد و خواه در خواب، قطع لازم می‌آید. و این صحیح است. و هر که بدزدد چیزی را از حِرْز یا غیر حِرْز و صاحب آن مال نزد او باشد و نگاه داشته‌باشد او را، دست او را ببرند، زیرا که حرز بحافظ است. و قطع نیست بر کسی که چیزی را از حمام بدزدد و نه از خانه‌ای که مردمان را رخصت باشد که در او درآیند، و دکانهای تاجران و خانات همین حکم دارد، مگر آنکه بشب دزدند. و کسی که از مسجد متاعی بدزدد، و صاحب آن نزد او باشد و او را نگاه داشته‌باشد قطع بر او لازم می‌آید. و کسی که دزدی کند و از خانه بیرون نبرد قطع بر او لازم نمی‌آید. پس اگر خانه‌ای باشد که در او چند حجره باشد و از حجره بصحن خانه آورد، قطع لازم می‌آید. و گاهی که دزد

خانه را سوراخ کند و در رود و متاع بگیرد و بدیگری دهد که بیرون خانه باشد، قطع بر هیچ کدام لازم نمی‌آید. و کسی که خانه را سوراخ کند و دست در بَرَد و چیزی بردارد، قطع بر او لازم نیاید. و اگر از قطار شتری بدزدد یا باری قطع بر او لازم نمی‌آید.

ترتیب بریدن دست سارق

و اما کیفیت قطع و اثبات او؛ باید که دست راست دزد را بِبُرند تا به‌پیوند دست او، و منفذ خون را باز بندند. پس اگر باری دیگر بدزدد پای چپ او را بِبُرند از مَفْصَل کَعْب. و اگر دیگر بار دزدی کند قطع نیست و او را در زندان مخلّد دارند تا آن زمان که توبه کند.

اثبات سرقت

و اما کیفیت اثبات؛ باید که قطع نکنند تا حاضر شود آن کسی که دزدی از او کرده، پس آن کس دزد را مطالبت کند بسرقت، زیرا که خصومت شرط ظهور او است. و هیچ فرق نیست میان شهادت و اقرار.

موارد سقوط مجازات

و اگر کسی دزدی کند و آن را بصاحب باز دهد پیشتر از آن که بحاکم رفع کنند، قطع لازم نیاید. و گاهی که حکم کند قاضی بر مردی بقطع دزدی پس صاحب آن متاع را بدو بخشد و تسلیم او کند، قطع در آن صورت روانباشد. و گاهی که دعوی کند سارق که آنچه دزدیده ملک او است، ساقط شود قطع از او، اگر چه اقامت بینه نکند. معنیِ او آن که بعد از آن که گواهان بسرقت او گواهی داده باشند.

و گاهی که دست سارق را ببرند، و عینی که دزدیده است دردست او قایم باشد، رد کنند آن را بصاحب او. و اگر مستهلک شده باشد ضمان بر سارق نباشد برقول مشهور. این است احکام حد سرقت در مذهب امام ابوحنیفه رحمه‌الله.

شرایط تحقق سرقت نزد شافعیان

و اما احکام حد سرقت در مذهب شافعی رحمه‌الله، درکتاب «انوارشافعیه» گوید: سرقت گناه کبیره است، و موجب قطع دست است، و در آنچه آن را دزدیده‌اند چند شرط است:

نصاب

اول آنکه نصاب باشد و آن ربع دینار است از طلای خالص، پس درمادونِ او قطع لازم نیاید. و اگر یک دینار مغشوش بدزدد و خالص از او ربعی گردد قطع

لازم آید، والاّ نه.

تعلق مال به‌غیر

دوم آنکه آنچه دزدیده ملک غیر او باشد، پس اگر ملک خود از دست مرتهن و مستأجر و مستعیر و مودَع و معامل و وکیل و شریک بدزدد و بیرون آورد قطع بدو لازم نیاید. و اگر با مال خود نصاب دیگر بدزدد و بیرون آورد قطع لازم می‌آید، خلاف مرابی‌حنیفه را. و اگر وصیت کرده باشد بمالی از برای فقرا، پس فقیری آن مال را بدزدد، قطع بر او لازم نیاید. و اگر غنی بدزدد آن مال را قطع لازم آید. و اگر سارق دعوی کند ملکیت مسروق را و گوید که از من غصب کرده بود یا از مورث من غصب کرده بود یا امانت بود نزد او، یا عاریت بود، یا گوید من از او خریده‌ام آن را، یا بر من مباح گردانیده و بمن بخشیده و مرا اذن داده در قبض او، یا در اخذ او، یا مرا براو دَیْن بود وامتناع ازادای او می کرد، مصدّق باشد آن کسی که از اوگرفته به‌یمین در نفی غصب و بیع و هبه و دین، و سوگند نیست در نفی اذن، و قطع از سارق ساقط می‌شود بدعوی مطلقا. و اگر دعوی بعد ازگواهی گواهان باشد بسرقت، قطع در این صورت هم ساقط می‌گردد. و اگر دو کس دزدی کنند و یکی دعوی کند مال مسروق را از برای خود یا از برای رفیق خود و آن رفیق انکار کند، منکر را دست برند نه مدعی را.

شریک نبودن در مال مسروق

سیوم آنکه ملک تمام باشد، پس اگر احدالشریکین مال مشترک را از حرز دیگری بدزدد بر او قطع لازم نیاید، و اگر چه نصیب او از آن اندک باشد تا بغایتی که اگر هزار دینار بدزدد و او را در آن یک حبه باشد و آن متاع را بردارد قطع لازم نیاید.

مشروعیت مال

چهارم آنکه مسروق محترم باشد، پس اگر خمر بدزدد و یا سگ یا جِلد مرده یا سرگین قطع لازم نیاید. و اگر ظرف خمر مساوی نصاب باشد قطع لازم آید. و اگر آلات ملاهی بدزدد چون طنبور و مزمار یا نرد یا صنمی را بدزدد، ملاحظه نمائیم اگر آنچه شکسته باشند نصاب نباشد قطع نیست. و اگر بنصاب برسد قطع لازم آید. و بعضی گویند که مطلقا قطع نیست. و اگر قصد او باخراج تشهیر و تغییر آن باشد و افساد آن، قطع نیست بهیچ حال. و ظروف طلا و نقره

حکم آلات ملاهی دارد. و اگر شطرنج بدزدد قطع لازم آید.

انتفاء شبهه

پنجم آنکه سارق را در آن شبهه‌ای نباشد، پس اگر از مال بیت‌المال بدزدد نظرکنیم اگر آنچه دزدیده از جملهٔ آن باشد که افراز کرده‌اند از برای طایفه‌ای مخصوصه مثل ذوی‌القربی و یتامی و مساکین، و سارق از جملهٔ ایشان نباشد، قطع لازم آید. و اگر از غیر آن باشد نظرکنیم اگر او صاحب حق است در آن، همچنانچه فقیر بدزدد از صدقات، قطع لازم نیاید. و اگر نه صاحب حق است، همچو غنی، اگر از صدقات دزدد قطع کنند. و اگر از مصالح بدزدد قطع نکنند. و اگر دزدد مال آن‌کس که مرده باشد و او را وارثی نباشد قطع کنند. و اگر فقیر مال مانع زکات را بدزدد قطع لازم نیاید، خواه قدر زکات بردارد و خواه زیادت. و اگر جامهٔ کعبه بدزدد و آن را بخیاطت محرز ساخته باشند قطع لازم آید. و اگر بدزدد درِ مسجد یا چوب او یا قندیلی که روشن نمی‌کنند، قطع کنند دست او را. و اگر فرش مسجد را یا قندیلی که او را روشن می‌گردانند بدزدد قطع لازم نیاید. و واجب است قطع بدزدیدن مصحف و تفسیر و حدیث و فقه و شعر مباح و به‌هر چیزی که صحیح است بیع او، هیچ تفاوتی نمی‌کنند در آن‌که او مباح باشد در اصل همچو آب و خاک و هیزم و علف و صید و مال معدن، و همچنین اثری ندارد در ترکِ قطع آن‌که مسروق در معرض فساد باشد، همچو خرمای تر و انجیر تر و بقُول و ریاحین و بریان و هریسه و یخ و شمع افروخته، بلکه قطع در همه لازم می‌آید.

محرز بودن مال

ششم آن‌که مال مسروق محرز باشد پس قطع نیست در سرقت غیر مُحْرَز. و مدار در احراز بردو چیز است: یکی ملاحظه و آن رکن اعظم است تا بغایتی که اگرمال درقلعه‌ای محکم باشد، یا در بریّه‌ای باشد یا در خانه‌ای حصین برطرف شهر، حصانت بی‌نیاز نیست از ملاحظه. دوم حصانت آن مال که وضع کرده‌اند پس اگر حصین نباشد، همچو مالی که در صحرا یا شارع یا مسجد نهند پس شرط مداومت ملاحظه است. و اگر حصین باشد ملاحظهٔ معتاد کافی است، و شرط نیست مداومت او.

و اصطبل حِرْز دواب است همچو جائی که گوسفندان را در آن می‌خوابانند، نه جامه و نقود. و کاهدان حِرْز کاه است نه دانه‌ها و ظروف و فراشها. و صفهٔ خانه و صحن او حرز ظروف است و جامه‌های بی‌بها نه نقود و زیورها، و صفه حِرْز فرش، و صندوق حِرْز نقود، و سَفَطْ حِرْز جامه‌ها، و خزانه حِرْز آنچه در او می‌نهند از اموال، و بامِ خانه حِرْز هیزم و قصیل و کاه، و اطراف نهرها حِرْز درختان، و درهای خانه حِرْز چوبهای او، و هر چه حِرْز نوعی باشد، حِرْز چیزی است که مادون او است. و خانه‌ای که منفصل باشد از عمارات حرز نیست اگر در او کسی نباشد یا باشد و بخواب باشد، و اگر بیدار باشد حِرْز است. این است شروط مال مسروق که قطع بدان شروط لازم می‌آید.

اختلاف حرز برحسب اختلاف انواع اموال

و اماسرقت؛ او عبارت از فراگرفتن مال است بخُفیه، پس قطع نیست بر کسی که مال را عیان بردارد همچون کسی که مال از دست کسی برباید، یا غارت کند، یا عاریت ستاند و انکار کند. و فرق نیست در باطل گردانیدن حرز میان سوراخ کردن دیوار و شکستن در و برکندن او و گشودن قفل. و اگر دست خود در سوراخ در برد، یا چوگانی اندازد و متاع بیرون آورد، یا ریسمانی فرستد از بام یا روزن و در سر او قلاّبی باشد و جامه بیرون آورد قطع لازم آید.

ربودن در خفیه شرط تحقق جرم است

و اما شروط سارق تکلیف و التزام و اختیار است، پس قطع برصبی و مجنون و مُکْرَه و حربی نباشد. و قطع لازم آید بر مسلمانان بدزدیدن مال مسلمانان و ذمی.

شرایط سارق

و اما کیفیت ثبوت سرقت؛ آن بچند چیز می‌باشد:

اثبات جرم

یکی اقرار که سارق اقرار کند بسرقت که موجب قطع باشد و برآن اصرار نماید قطع لازم آید. و یک نوبت اقرار کافی است، و اگر رجوع کند قبول کنند در حق مال. و رجوع از اقرار بقطع طریق همچو رجوع است از اقرار بسرقت. و اگر اقرار کند بسرقت مال غایب، یا گواهان بدو گواهی دهند حسبةً، پس قطع لازم نیاید تا آن زمان که حاضر شود و مطالبت کند. و او را محبوس سازند تا او حاضر گردد، و اگر حاضر شود و گوید که مباح گردانیدم آن را بر او، قطع ساقط نگردد. و

اقرار سارق

اگر کسی را متهم سازند بچیزی که موجب عقوبة الله باشد و رفع کنند بقاضی، پس او را می‌رسد که تعریض کند به‌رجوع، و مستحب نیست. پس در سرقت بگوید: شاید که غصب کرده باشی، یا از غیر حرز فراگرفته باشی، یا باذن مالک گرفته باشی. و او را حمل نکنند بر انکار و رجوع بصریح بدان وجه که بگوید که انکار کن یا رجوع نما. وگاهی که حد به‌بینه ثابت شود حمل نکنند او را بر انکار، و در حقوق آدمی تعریض نکنند برجوع.

تلقین قاضی سارق را به‌رجوع از اقرار

دوم شرط از طریق ثبوت سرقت شهادت است. و ثابت می‌شود قطع مال به دوشاهد، و ثابت نمی‌شود به‌دومرد و یک‌زن، و بیک مرد و سوگند، الاّ مال. و گواهی مطلق را قبول نکنند، بلکه واجب است که مبیّن گرداند گواه باشارت بدزد اگر حاضر باشد با اسم و نسب. اگر غایب باشد باید که بیان کند آنچه دزدیده‌اند، و آنچه از او دزدیده‌اند، و آن که از حرز دزدیده‌اند. و بیان کند حرز را و وصف کند آن را، و بگوید من شبهه‌ای را در آن نمی‌دانم. و ابن صبّاغ گفته که این تأکید است، و بسوی این سخن میل کرده رافعی در «صغیر».

گواهی گواهان و شرایط آن

و در اقرار هم تفصیل شرط است، و قطع لازم نمی‌آید گاهی که اقرار مطلق باشد. و اگر گواهی دهند گواهان بسرقت برطریق حسبة، قبول کنند آن را.

اقرار مطلق هم مانند گواهی مطلق مؤثر نیست

سیوم از اسباب ثبوت سرقت یمینِ مردود است. پس اگر دعوی کند بر او سرقت را، و او انکار کند و بینه نباشد، و نکول کند سارق، یمین بمدعی بازگردد، و او سوگند خورد، قطع کنند دست او را. و بعضی گویند: قطع لازم نیاید، و مال لازم آید و فتوی بر این است.

اثبات سرقت به‌سوگند

و اما کیفیت اجرای حد باید دانست که واجب بر سارق دوچیز است: اول مال اگر باقی مانده باشد، و ضمان مال اگر اتلاف کرده، خواه فقیر باشد خواه غنی. دوم قطع، پس دست راست او را قطع کنند، خواه ناقص باشد خواه کامل یا زاید. و اگر دیگر بار دزدی کند یا آنکه دست راست در اصل نداشته باشد پای چپ را قطع کنند. پس اگر دیگر بار دزدی کند پس دست چپ او را قطع کنند. و اگر چهارم بار دزدی کند پای راست او را قطع کنند. پس اگر پنجم بار دزدی کند او

ترتیب مجازات سارق نزد شافعیان

را تعزیر کنند و باید که دست از سربند، و پای را از کعب قطع کنند. و عضو را بگشند تا آن زمان که از جا جدا شود، بعد از آن او را بر چوبی ببندند تا اضطراب نکند، بعد از آن ببِّرند، و فرو بَرَند در زیت جوشیده. و روغن از برای حق آن کس است که دست او بریده‌اند و مؤونت آن بر او است اگر خواهد. وسنت آن است که دست بریدهٔ او را درگردن او اندازند ساعتی. و اگر کسی دست دزد را ببرد بی اذن امام، قصاص ودیت بر او نیست. و اگر چند نوبت دزدی کند و قطع نکرده باشند، بقطع یمین اکتفا کنند. و قطع نکنند درگرما و سرمای سخت. و حامل را قطع نکنند تا بچه نهد و نفاس بگذرد. و قطع نکنند در مرضی که امید برستگاری از آن باشد، والله اعلم. این است احکام حد سرقت در مذهب شافعی.

هزینهٔ روغن

بریدن دست حامله و بیمار

اکنون بیان کنیم احکام قطع طریق را، و بالله التوفیق.

فصل پنجم، احکام حد قطاع الطریق و کیفیت آن. بدان ایّدک الله تعالی که مراد از قطع طریق قطع گذرندگان است از طریق، و قاطع الطریق کسی است که قادر باشد بر امتناع، و منع کند بقوت تعرضِ غیر را از خود، و مترصد گردد در راه از برای گرفتن مال مردمان. و این از کبایر گناهان است، و حق تعالی حدّ او را در کتاب مجید یاد فرموده، و ما احکام او را بمذهب حنفی یاد کنیم اولاً:

تعریف قاطع الطریق

در کتاب «هدایه» گوید: گاهی که بیرون آیند جماعتی که متقوی و ممتنع بنفس خود باشند، یا یک کسی که قادر باشد بر امتناع و قصد کند بریدن راه را از گذرندگان، و ایشان را بگیرند قبل از آن که مالی از کسی بستانند یا کسی را بکشند، امام ایشان را بگیرد و حبس کند تا آن زمان که توبه کنند. و اگر مال بگیرند از مسلمانان یا از ذمّی، و آنچه فرا گرفته باشند هرگاه که قسمت کنند بر جماعت ایشان هرِ یک را ده درهم یا زیادت برسد، یا چیزی که قسمت آن این مقدار باشد، قطع کند امام دستها و پاهای ایشان را از خِلاف، یعنی دست راست و پای چپ بُرِد. و اگر کسی را بکشند و مال نگیرند، امام ایشان را بحد بکُشد. و گاهی که جمع کنند میان کشتن و مال گرفتن، امام اختیار دارد اگر خواهد قطع

کیفر قطع طریق

کند دست و پای ایشان را از خلاف، و بعد از آن بکشد یا بدار آویزد. و اگر خواهد بدار آویزد بی قطع، و اگر خواهد بکشد بی قطع. و امام محمد رحمه‌الله فرموده اگر خواهد بکشد ایشان را یا بدار آویزد، و قطع نکند. و طریق جمع میان قتل و صلب آن است که او را زنده بدار آویزند و نیزه‌ای در شکم او فرو برند، و بیش از سه روز او را بدار آویخته نگذارند. ابویوسف رحمه‌الله گفته که او را بردار آویخته بگذارند تا پاره پاره شود و بیفتد تا مردم از او اعتباری گیرند.

و گاهی که قطاع الطریق را بکُشند، ضمان مال که برده باشد بر او نیست. و اگر یک کس مباشرت قتل کرده باشد حد بر همه اجرا کنند. و قتل اگر بعصا یا بسنگ یا بشمشیر باشد تمامی برابر است. و اگر قاطع الطریق قتل نکند و مال نگیرد و کسی را مجروح سازد از او قصاص کنند در چیزی که در او قصاص باشد، و اَرْش از او فرا گیرند در چیزی که اَرْش در او باشد. و اگر مال بگیرد و بعد از آن جراحات کند، دست و پای او را قطع کنند، و جراحات باطل شود. و اگر بگیرند قاطع الطریق را بعد از آن که توبه کرده باشد و کسی را بعمد کشته باشد پس اگر اولیا خواهند، بکشند او را. و اگر خواهند، عفو کنند از او. و اگر در میان قطاع الطریق صبیّی یا دیوانه و یا خویشاوندی مَحْرَم از آنِ کسی باشد که راه بر او بریده‌اند، حد از باقیان ساقط گردد. و ابویوسف رحمه‌الله گفته: در صورت صبی و مجنون که اگر مباشرت قتل عقلا کرده باشند، باقیان را از عقلا بکشند نه صبی و مجنون را. و گاهی که از بعضی قافله قطع طریق بر بعضی کنند حد واجب نمی‌گردد. و کسی که قطع طریق کند در مصر یا در شب یا در روز یا در میان وجیره‌ای، پس او قاطع طریق نیست، لیکن ایشان را فرا گیرند به‌ردّ مال و ادب کنند، و حبس نمایند. و اگر قتل کنند، امر راجع باولیاء دم است. این است مسائل احکام قطع طریق بمذهب حنفی.

و اما احکام حد قطع طریق بمذهب شافعی رحمه‌الله؛ در «انوارشافعیه» گوید: قطع طریق کبیره‌ای است که موجب حد است، گاهی که قاطع مُسْلِم مکلّف معتمِد بر شوکت باشد از کسی که بفریاد ایشان رسد. و او را شروط است:

چه کسانی را قطاع الطریق توان گفت؟

اول اسلام، پس کفار قطاع الطریق نیستند، و اگرچه راهها را مخوف دارند و بکشند و مال فراگیرند.

دوم تکلیف، پس مراهقان، حد برایشان نیست لیکن ایشان را تعزیر کنند و ضمان مال و نفس ستانند چنانچه اگر در غیر طریق تلف کنند.

سیوم اعتماد بر شوکت، پس آنان که چیزها در می‌ربایند و پشت می کنند و اعتماد بر اسپ دوانیدن دارند یا بدویدن خود، ایشان قطاع الطریق نیستند. چنانچه معتمِد شود یکی با جماعت اندک آخر قافله را و چیزها در ربایند، و آنان که ترصد می کنند در جاهای پوشیده از برای رفیقان، وگاهی که مردم را دیدند پدید آمدند و قصد مال مردم می کنند و اعتماد برقوت خود دارند، این جماعت قطاع الطریق‌اند. و اگر پنج کس بربالایِ کوهی یا غاری باشند و اگر مردم اندک برایشان گذرند برآیند و قصد کنند، و اگر جماعت بسیار گذرند که شوکتی داشته باشند تعرض نکنند، پس ایشان قطاع طریق‌اند در حق طایفهٔ اندک. و اگر متعرض باقویا شوند و از ایشان چیزی گیرند، مختلسانند که مال مردم درمی ربایند.

شرط چهارم، بُعد ازمکانی است که کسی فریاد رسی تواند کرد، و این یا بواسطهٔ دوری عمارت است یا بواسطهٔ ضعف سلطان یا منع از استغاثه، پس اگر غوث بدیشان تواند رسید و استغاثه کنند، و قاصدان نتوانند که قصد ایشان کنند، پس قُطّاع نیستند بلکه مختلسانند. و اگر بیرون آیند جماعتی در مصر و محاربه کنند، یا لشکری غارت شهری کنند یا موضعی، یا یک طرفِ شهر بر یک طرفِ شهر خروج کنند، و آن جماعت که قصد ایشان کرده باشند مدد بدیشان نرسد، پس ایشان قُطّاع طریق‌اند، و اگر مدد رسد مختلسانند.

وگاهی هست که غالب می‌شوند اهل فساد در این حالت، پس مقاومت نمی کنند با ایشان اهل عفاف، و متعذر است بر ایشان استغاثه، پس آن جماعت که قصد کرده‌اند قطاع طریق‌اند. و اگر جماعتی بشب در خانه‌ای در روند و مکابره کنند و منع استغاثه کنند با وجود قوت سلطان و حضور او، پس ایشان

قطّاع اند.

و در قُطّاع شرط نیست که مرد باشند، و سلاح بیرون آورند، بلکه اگر چوب و عصا داشته باشند و طپانچه زنند قُطّاع اند. و عدد شرط نیست بلکه یک کس هرگاه که غالب باشد بر یک کسی یا جماعتی، و بآشکار متعرض اموال و نفوس گردد، پس ایشان قطاع الطریق‌اند.

اجرای حدّ بر قطاع الطریق در فقه شافعی

و اما کیفیت اقامت حد بر قطاع الطریق آن که چون امام بداند از یک کس یا جماعتی که تَرَصّدِ رفیقان می کنند و هنوز مالی نگرفته‌اند، و کسی را نکُشته‌اند، واجب است که ایشان را طلب کند و تعزیر نماید بحبس یا غیر آن، و حبس باحتیاط اقرب است. و اگر فراگرفته باشد قاطع الطریق از مال مقدار نصاب سرقت و کسی را نکشته باشد، دست راست و پای چپ او قطع کنند، خواه که نصاب از آنِ یک کس باشد یا از آنِ جماعت. و اگر یک‌بار دیگر بدان باز-گردد، دست چپ و پای راست او را قطع کنند. و اگر آنچه فراگرفته دونِ نصاب باشد قطع بر او لازم نیاید. و اگر قاطع الطریق کسی را بکشد و مال نگیرد واجب است که او را بکشند. و اگر عمداً بکُشد و نصاب مال بگیرد او را بکشند، و کفن کنند و نماز بر او گزارند، بعد از آن او را بدار آویزند و سه روز بگذارند، بعد از آن فرود آورند، خواه چرک او روان شده باشد و خواه نی. و او را بدار نیاویزند مکشوف العوره. و اگر بعضی بکشند و بعضی نصاب مال گیرند، پس بر قاتل قتل است، و برآنکه نصاب مال گرفته است قطع. و اگر مال نگیرد و نَفْسْ نکُشد و مدد ایشان باشد، و مردمان را که گذرند ترساند، یا دون نصاب مال گیرد، حد بر او نیست؛ و امام او را تعزیر کند بحبس، یا تغریب کند، یا غیر آن از تأدیبات. و اگر سعی کند بفساد و بتهمت و انگیزِ فتنه، امام را می‌رسد که او را از شهر بیرون کند. و اگر توبه کند قاطع طریق بعد از قدرت بر او، ساقط نمی‌شود از او عقوباتی

توبهٔ قاطع الطریق

که مخصوص است بقطع طریق. و ساقط نمی‌شود از او حد زنا و دزدی و شرب بتوبه پیش از قدرت بر او، و بعد از قدرت بر او، همچنانچه از غیرقاطع الطریق، خواه عمل صالح کند و خواه نه. و اگر توبه کند قاطع الطریق پیش از قدرت بر او، پس

اگر قتل کرده باشد، ساقط می‌گردد وجوب قتل، و وارث را قصاص می‌رسد یا عفو کند. و اگر قتل کرده باشد و مال گرفته باشد ساقط می‌شود صلب، و وجوب قتل و قصاص و ضمان مال باز می‌ماند. و اگر مال تنها گرفته باشد ساقط می‌شود قطع دست و پای. پس در صورتی که قتل واجب است، پس در او هم معنیِ قصاص است و هم معنیِ حد، و غالب معنیِ قصاص است. و اگر اجنبئی او را بکُشد بی اذنِ امام، قصاص نیست، و واجب است دیت. و اگر جمع شود بر شخصی چند عقوبتِ آدمیان همچو حد قذف (و قطع)[1] و قتل قصاص، و همگنان حق خود را طلب دارند، اول جلد کنند، بعد از آن قطع کنند، و بعد از آن بکُشند. و مبادرت بقتل نمایند بعد از قطع. و مبادرت بقطع ننمایند بعد از جلد، اگر مستحق غائب باشد. و هم‌چنین اگر حاضر باشد و گوید از برای من تأخیر مکنید. و اگر عقوبات حق‌تعالی و عقوبات آدمیان با یک دیگر جمع شوند، اگر منضم است با این عقوبات حد قذف و قطع و قتل، قذف را مقدم دارند، دیگر قتل را، دیگر حد شرب را، دیگر حد زنا را.

در تعدد مجازات

اثبات قطع الطریق

و اما ثبوت قطع طریق، گاه باقرار ثابت شود و گاه به‌بینه، و آن دو مرد است. و بیک مرد و دو زن ثابت نمی‌شود. و لابد است در شهادت از تفصیل و تعیین قاطع الطریق، و آن کس را که کشته یا مال او را فرا گرفته، هم‌چنان که در سرقت. و اگر دو کس از رفیقان قافله گواهی دهند پس اگر متعرض قصد مشهود علیه نگردند، نه از روی نفس و نه از روی مال، قبول کنند. و قاضی را نمی‌رسد که بحث از حال ایشان کند که رفیقان قافله بوده‌اند یا نی؟ و اگر بحث کند، ایشان را می‌رسد که جواب ندهند و گویند ما را لازم نیست جواب. و اگر متعرض شوند و گویند این کس یا این جماعت قطع طریق کرده‌اند بر ما و مال ما را و مال رفقای ما را گرفتند، قبول نکنند گواهی ایشان را نه در حق ایشان و نه در حق غیر ایشان. هم چنانچه دو کس که گویند این بنده در میان ماست قبول نکنند. و اگر گواهان بگویند که ما در قافله نبودیم، و از کوهی و یا از موضعی بلند ایشان را می‌دیدیم

---

(۱) اضافه از م.

که ایشان را قدرت بر ما نبود، و یا بگویند ما در میان رفیقان بودیم و ایشان متعرض ما نشدند نه بقلیل و نه بکثیر، گواهی ایشان را قبول کنند. این است احکام حد قطع طریق بر حسب مذهبین. اکنون احکام حد قذف بیان کنیم، انشاءالله تعالی.

معنی قذف

فصل ششم، در بیان احکام حد قذف. بدان ایّدك الله تعالی که معنی قذف در لغت انداختن است، و در شرع عبارت از نسبت کردن کسی است که محصن باشد بزنا بشروط معلومه. و آن از کبایر است، و حق تعالی در کتاب مجید حدّ او را تعیین فرموده، و حضرت صلی‌الله علیه وسلم اقامت آن نوده. و ما احکام آن را در مذهب امام ابوحنیفه رحمه‌الله بیان کنیم اولا:

احکام قذف نزد حنفیان

در «هدایه» گوید: گاهی که قذف کند مردی مردی محصن را یا زنی محصنه را بصریح زنا، و مطالبت کند مقذوف او را بحد، حد زنند او را هشتاد تازیانه، و ضرب را بر اعضای او متفرق سازند، و برهنه نگردانند او را از جامه‌های او. و اگر قاذف بنده باشد او را چهل تازیانه زنند. و احصان آن است که آن کس که او را تهمت زنا کرده‌اند آزاد و عاقل و بالغ و مسلمان و پرهیزگار از زنا باشد.

معنی احصان

وکسی که نفی کند نسب غیر را، وگوید که تو پسر پدر خود نیستی، او را حد زنند. وکسی که بغیر خود گوید که تو پسر فلان کس نیستی که مدعا داری که پسر اوئی، او را حد زنند اگر در حالت غضب گوید. و اگر در غیر غضب گوید او را حد نزنند. زیرا که در وقت غضب ارادت حقیقت زنا می کند از جهت دشنام، و در غیر غضب ارادت معاتبه دارد با او که او به‌پدر مانا نیست در اسباب مروت.

تاثیر نیّت در قذف

و اگر گوید که تو پسر فلان نه‌ای یعنی جَدّاو، حد نزنند او را. و اگر بگوید ای پسر زن زناکار، و مادر او مرده باشد و محصنه باشد، و پسر طلب حد کند، قاذف را حد زنند. و مطالبت نکنند بحد قذف مرده را، الاّ کسی که واقع شود قدح در نسب او به‌قذف او، و او والد است وولد. وگاهی که مقذوف محصن باشد جایز است پسر کافر او را یا پسر او که بنده باشد که مطالبت کند بقذف. و بنده را نمی‌رسد که

مطالبت مولای خود کند بقذفِ مادرِ آزادِ مسلمان او، زیرا که خداوند را عقوبت نتوان کرد بواسطهٔ بنده و همچنین پدر را بواسطهٔ پسر. و کسی که قذف کند غیر را پس مقذوف بمیرد حد باطل گردد. و اگر نسبت بکند کسی را بعمّ او یا خال او یا شوهر مادر او، قذف نباشد، زیرا که اینها را پدر می‌گویند. و اگر کسی بکسی گوید که ای زنا کار، و او درجواب گوید: بلکه تو زنا کاری، هردو را حد زنند. و اگر کسی بزن خود گوید که ای زنا کار، و زن گوید: نه، بلکه تو زنا کاری، زن را حد زنند و لعان نباشد. و کسی که وطی حرام کند در غیرِ ملکِ خود، حد نزنند قاذفِ او را، زیرا که عفت که شرط احصان است فوت شده. و گاهی که حد زنند مسلمانی را در قذف، شهادت او ساقط شود و اگر چه توبه کند. و گاهی که حد زنند کافری را در قذف جایز نیست شهادت او بر اهل ذمّه، پس اگر مسلمان گردد قبول کنند شهادت او را بر ایشان و بر مسلمانان. اینست احکام حد قذف درمذهب حنفی رحمه‌الله.

شرایط قذف نزد شافعیان

و اما احکام حد قذف درمذهب شافعی رحمه‌الله؛ درکتاب «انوارشافعیه» گوید که قذف ازکبایر است، و متعلق می‌گردد بدو حد، و شرط است در قاذف که مکّلف و مختار باشد و اصل نباشد. پس حد برصبی و مُکره و پدر و مادر و جدّ وجدّه نیست. پس اگر آزاد باشد او را هشتاد تازیانه زنند، و اگر بنده یا مکاتب باشد یا مدبّر و یا ام‌الولد یا بعضی از او آزاد باشد چهل تازیانه زنند. و شرط است درمقذوف که محصن باشد، و بیان احکام احصان گذشت. و کسی که وارث شود حد قذف را بر پدرخود، ساقط می‌گردد. و اگر قذف کند مُورِث و مُوَرث وفات کند، هم‌چنین حد لازم نمی‌آید. و اگر دو کس یک‌دیگر را قَذف کنند تقاصّ نیست بدین.

کیفیّت اجرای حدّ

و گاهی که کسی را بواسطهٔ زنا یا قذف یا غیر آن تازیانه زنند، حرام است که ببندند دست و پای او را، و باید که ضرب را بر او متفرق سازند، و جایز نیست ضربِ روی او و تهی گاه او و نزدیک آلات تناسل او. و مرد را استاده زنند و زن را نشسته، و در جامه پوشیده. و اگر اقرار کند کسی که او را تهمت بزنا کرده‌اند

بزنا، حد از قاذف ساقط گردد و بر او واجب شود. و اگر رجوع کند ساقط شود از او حد زنا، و واجب نگردد بر آن کس که قذف کرده. این است احکام حد قذف در مذهبین، اکنون بیان حکم تعزیر و مسائل متعلقه بدو نمائیم، وبالله التوفیق.

معنی تعزیر

فصل هفتم، در تعزیر و احکام متعلقه بدان. بدان ایدك الله تعالی که تعزیر در لغت بمعنی تعظیم آمده، و بمعنی ادب کردن نیز آمده، و او از الفاظ متضاده است. و در شرع عبارت از ادب کردن است در معصیتی که در او حدّ و کفاره نباشد. و ما احکام او را در مذهب حنفی اولا بیان کنیم.

در «هدایه» گفته که کسی که قذف کند بنده‌ای را یا کنیزی را یا ام ولدی را یا کافری را بزنا، او را تعزیر کنند. و هم‌چنین اگر دشنام دهد مسلمانی را بغیر زنا مثل آن که گوید: ای کافر، ای فاسق، ای خبیث، ای دزد، زیرا که ایذای او کرده و عار را بدو ملحق ساخته. لیکن در صورت قذفِ غیرمحصن بزنا، غایت تعزیر بجا آورد، و در باقیها رأی از آنِ امام است. و اگر بگوید: ای حمار، ای خوک، او را تعزیر نکنند. و بعضی گویند که در عرف ما تعزیر کنند از برای آنکه او را عیب می‌شمرند و دشنام می‌دانند. و بعضی گویند که اگر با اشراف گوید مثل سادات و فقها تعزیر کنند او را. و اگر با عامه گوید تعزیر نکنند. و این تفصیل نیکو است.

حداکثر و حداقل در تعزیر

و اکثر تعزیر سی و نه تازیانه ا ت، و کمتر او سه تازیانه است؛ و ابویوسف رحمه‌الله گفته که تعزیر بهفتاد و پنج مانند، و مشایخ ما گفته‌اند که ادنای او بررأی امام است، او تقدیر کند آنچه داند که بدان منزجر می‌گردد، زیرا که باختلاف مردم مختلف می‌گردد. و بویوسف رحمه‌الله گفته که بر قدر عِظَم گناه و صِغَر او مختلف می‌گردد. و هم از ابویوسف روایت کرده‌اند که او گفته: هر نوع را نزدیک گردانند بدآنچه از باب اوست، پس مَسّ و قُبله را بحدِ زنا نزدیک گردانند، پس در او تازیانه بیشتر زنند. و قذف بغیر زنا را بحدّ قذف نزدیک گردانند، و اگر امام مصلحت در آن داند که ضمّ کند بتعزیرِ ضرب حبس را تواند

کرد. و اشدّ ضربها ضرب تعزیر است، دیگر حد زنا، دیگر حد شرب، دیگر حد قذف. و کسی که امام او را حد زند یا تعزیر کند، پس او بمیرد خون او هَدَر است. و اگر زوج تعزیر زوجه کند، و او بمیرد خون او هدر نیست، بلکه دیت لازم آید. این است سخن «هدایه».

انواع تعزیر

و در کتاب «محیط» گفته که تعزیرگاه بحبس می‌باشد، وگاه بگوشمال می‌باشد، وگاه بطپانچه، وگاه بسخن سخت، وگاه بضرب. و امام محمد رحمه‌الله در هیچ یک ازکتب خود ذکر نکرده تعزیر بفراگرفتن مال. و روایت کرده‌اند از ابویوسف رحمه‌الله که اوگفته سلطان را جایز است که زجر و تعزیر بفراگرفتن مال کند. و هیچ خلاف نیست میان علما که تعزیر را بحد نرسانند. این است کلام «محیط». (و امّا احکام تعزیر بمذهب شافعی در باب ضمان ولات مذکورگردد انشاءالله تعالی)[1].

چون بیان اعمال سلطان نسبت با مسلمانان در امور متعلقه بنصب حافظان شریعت و اقسام اموال و اجرای حدود و تعزیرات نموده شد، اکنون بیان اموری که متعلق بحفظ شعائر اسلام است از اقامت حجّ و جمعات و اعیاد و انکاح صغیرات که ایشان را اولیا نباشد بنمائیم، تا جمیع اعمال سلطان نسبت بمسلمانان و حفظ اعمال شریعت نسبت با ایشان نموده باشیم، بتوفیق الله العلیم.

---

(۱) اضافه ازم.

باب نهم

در بیان اقامت سلطان شعائر اسلام را از حج و جمعات و اعیاد و بیان انکاح و حفظ ایامی و صغایر که ایشان را اولیا نباشد.

و این باب مشتمل بر چهار فصل است.

فصل اول، در بیان مجمل فروض کفایات که سلطان را در اقامت آن اهتمام باید نمود. بدان ایّدك الله تعالی که فرض در لغت عبارت از قطع است، و گاه است که بمعنی تقدیر هم می‌آید. و در شریعت عبارت از حکمی است که خداوند تعالی بر بندگان قطع و تقدیر فرموده که هر کس که آن را ترک کند آثم گردد، و هر کس که بدان عمل کند ثواب یابد. و نزد امام ابوحنیفه رحمه‌الله فرض عبارت از چنین حکمی است، هرگاه که بدلیل قطعی ثابت گردد و منکر آن کافر می‌گردد. و واجب هم چنین حکمی است گاهی که بدلیل ظنی ثابت گردد مثل قیاس و خبرِ آحاد، و منکر او را تکفیر نتوان کرد. و نزد امام شافعی رحمه‌الله واجب و فرض برابراند، و فرقی در میان ایشان نیست. و باتفاق فرض منقسم بدو قسم است: اول آنکه هر مکلف که آن را ترک کند بی‌عذری آثم گردد، مثل صلات مکتوبه و آن را فرض عین گویند. دوم آن که اگر جماعتی یا یک کس بدان اقدام نماید از دیگران ساقط گردد. و اگر هیچ کس بدان اقدامی ننماید، همگنان عاصی گردند، همچو صلات جنازه و غیر آن که مذکور خواهد شد، و آن را فرض علی‌الکفایه

معنی فرض

واجب عینی

واجب کفائی

گویند. و باید دانست که فروض کفایات بسیار است، و در کتب متفرقه یاد کرده‌اند، و ما در این مقام بوجهی که ائمهٔ اصول معظمات آن را ذکر کرده‌اند، و امام غزالی رحمه‌الله در کتاب «احیاء علوم» ذکر کرده، و در بودن آن فرض کفایت میان مذهبین خلافی نیست یاد کنیم.

اقسام واجبات کفائی

پس گوئیم در کتاب «انوار» گفته: فروض کفایات بسیار است، و آن امور کلیّه است که متعلق است بدان مصالح دینی یا دنیوی که منتظم نمی‌گردد الاّ بحصول آن، و آن را اقسام است: اول اقامت حجتهای علمیّه، پس هم‌چنانچه واجب است اقامت حجتهای قهریّه بشمشیر، واجب است که در میان مسلمانان کسی باشد که اقامت براهین کند، و اظهار حجتها نماید و دفع شبهه‌ها کند، و حلّ مشکلات نماید. دوم زیارت کعبه بحّج در هر سال، و عمره حکم حّج دارد. سیوم دفع ضرر از مسلمانان و ازالهٔ فاقهٔ ایشان همچو پوشانیدن برهنگان و اطعام مسکینان و گرسنگان و فریاد رسی کسی که طلب فریادرسی کند در نایبات براهل ثروت، اگر صدقات واجبات بسدِّ حاجات ایشان وفا نکند و در بیت‌المال مال نباشد. چهارم حرفتها و صنعتها و آن چه قوام زندگانی مسلمانان بدان است، همچو بیع و شریٰ و برزگری و آن چه لابد است تا حجامت و امثال آن. پنجم تحمّل شهادات و ادای آن و نوشتن صکوک و اعانت قضات براستیفای حقوق و مانند آن. ششم قیام بعلوم شرع. و کافی نیست در یک اقلیم یک مفتی، و اعتبار کرده‌اند مسافت قصر را، و باید که میان هر دو مفتی زیادت از مسافت قصر نباشد.

شرایط واجبات کفائی

و متوجه نمی‌شود تعلّم آنچه فرض باشد الاّ بر کسی که جمع کرده باشد پنج شرط: اول تکلیف و حریت و ذکورت و فطنت و قدرت بر انقطاع بآن که او را کفایتی باشد. و واجب است برفاسق، و ساقط نمی‌شود فرض بدو.

علوم واجبه

و فرض است تعلّم اعتقاد صحیح با تصمیم بدانچه کتاب و سنت بر آن وارد شده، و تعلّم وضو و غسل وصلات و صیام و زکات و حّج فرض عین است. و آنچه متعیّن است تعلّم احکام ظاهره است نه آنچه بلویٰ بدان عام نیست. و اگر خرید و فروخت کند متعیّن است براو معرفت احکام تجارات، و هم‌چنین هر چیزی که

محتاجٌ الیه صاحب هر حرفتی باشد. و مراد از احکام ظاهرهٔ غالبه است نه فروعِ نادره و مسائل دقیقه. وگاهی که باشد آنچه متعلق می‌شود بدو وجوب علی‌الفور، پس تعلّم کیفیت او علی‌الفَوْر است، و اگر عَلَی‌التّراخی باشد همچو حَجّ پس تعلّم او عَلَی‌التَّراخی است. و اما علم قلب و معرفت امراض او هم‌چون حسد و عُجب و ریا و غیر آن، امام ابوحامد غزالی رحمه‌الله گفته: معرفت حدود او و اسباب او وطبّ او و علاج او فرض عین است. و غیر اوگفته‌اند اگر او را روزی کرده باشند دلی سالم از این امراض کافی است او را، والاّ پس اگر او قادر باشد بر تطهیر او بی‌علم مذکور، واجب است تطهیر او. و اگر قادر نباشد الاّ بدین علم، واجب است تعلّم او. و فلسفه و شعبده و سحر و تنجیم و رمل و علوم طباعیان حرام است. علوم محرّمه وگاهی که فرض کفایتی معطل گردد گناهکارگردد آن کسی که عالم باشد بدان و قادر باشد بر اقامت آن، یا نداند وقریب باشد بحیثیتی که لایق باشد بدو بحث و مراقبت، و این مختلف است به‌بزرگی شهر و خردی او. وگاه هست که می‌رسد تعطّل بحدی که منتهی می‌شود خبر او بسایر بلاد، پس لازم است ایشان را سعی در تدارک. این است سخن صاحب «انوار».

و از آن جا مستفاد می‌گردد که نزد تعطّلِ فروضِ کفایات، عالِمِ قادر اگر سعی در اقامت آن نکند آثم گردد. و عالم قادر علی الاطلاق سلطان است، پس نزد تعطّلِ فروضِ کفایات هرگاه که سلطان ساعی در اقامت آن نباشد آثم گردد. پس سزاوار باشد سلطان را که تفقّدِ فروض کفایات نماید. از آن جمله آنچه از شعایر اسلام باشد در آن اهتمام زیادت نماید. و چون زیارت کعبه بحج و عمره از فروض کفایات است، و تخلیهٔ بیت‌الله‌الحرام از زیارت هر ساله و تعطّلِ آن فعل حرام است، و رعایت آن از باب تعظیم شعایرالله است، پس ما آداب سلطان در اقامت آن بیان کنیم، وبالله‌التوفیق.

فصل دوم، در بیان اقامت زیارت کعبه بحج و عمره. بدان ایّدک‌الله‌تعالی که ادای فریضهٔ حجّ بر هر مسلمان فرض است، بعد از حصول استطاعت

و امْنِ طریق. و چون توجه نمودن از بلاد بجانب حجّ محتاج است بکسی که قاید و داعی باشد مردمان را بجمع شدن جهت حجّ، سزاوار امام و سلطان را آنکه اقتدا بحضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم نموده قاید مردمان باشند و ایشان را بحجّ ترغیب کنند. و حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم بعد از آن که حجّ فرض شد بقبایل عرب، کسان فرستاد و مردمان را باقامت حجّ ترغیب فرمود و جمع گردانید، چنانچه بعد از این مذکور گردد. و سالی که خود بحجّ نفرمود ابوبکر صدّیق را رضی‌الله تعالی عنه امیرحاج گردانید. و سنّتِ امارتِ حجّ در میان اهل اسلام بازماند، و خلفا چون خود بحجّ رفتندی باقامت مناسک اقدام نمودندی، و چون خود نرفتندی البته امیری را نصب کردندی و مردمان را همراه او روان گردانیدندی، و آن امیر در اقامت حجّ نایب خلیفه بودی. و امیرالمؤمنین عمربن‌الخطاب رضی‌الله‌عنه در مدت ده‌سال که زمان خلافت او بود، هرساله خود بحجّ رفت و اقامت وظیفهٔ حجّ بجا آورد، و در سال آخر تمامی ازواج حضرت پیغامبر را صلی‌الله علیه‌وسلم بر کجاوه‌ها سوارگردانیده همراه بُرد. و عبدالرحمن بن عوف را همراه ایشان کرد که قایدقافلهٔ ایشان باشد. و هم‌چنین امیرالمؤمنین عثمان رضی‌الله‌عنه سالی که خود رفتی اقامت حجّ کردی، و سالی که نرفتی البته امیر حاجّ نصب کردی. و امیرالمؤمنین‌علی را رضی‌الله‌عنه بواسطهٔ اشتغال بحروب بُغات در ایام خلافت فرصت آن نشد که بنفس خود اقامت وظیفهٔ حجّ کند، فامّا فضل بن عباس را که از قِبَلِ او امیر مکّه بود امارت حاجّ داد. و بعد از ایشان خلفای مروانی بدان سنّت اقدام نمودند. و در زمان خلافت عبّاسیان منصورخلیفه هر چند سال یک نوبت خود رفتی و سالی که خود نرفتی کسی را امارت حجّ دادی، و قافله روان ساختی و مِحفّهٔ خود را همراه قافله فرستادی تا مردمان از شکوه مِحفّهٔ او اعتبار گرفتندی، و آن را تعظیم تمام کردندی، و آن مِحفّه را «محمل» نام کردند. و رسم فرستادن محمل به کعبه از آن‌جا پیدا شد، و در تمام زمان خلفا آن رسم مقرر بود. و حالی از بغداد قافله‌ای که سلطان عراق روان می‌گرداند، امیر حاجّ نصب می کند، و محمل همراه می‌فرستد، و آن را محمل عراقیان گویند.

امیرالحاج

محمل و تاریخچهٔ آن

و قافله‌ای که امیر شام روان می‌گرداند، و محمل همراه می‌فرستد، آن را محمل شامیان گویند. و قافله‌ای که سلطان مصرروان می‌گرداند آن را محمل مصریان گویند، و آن اعظم محملهاست. و صاحب امارت کبریٰ در حجّ امیر قافلهٔ مصر است، زیرا که خلفای عباسی در دیار مصر بخلافت استقلال دارند، و سلاطین مصر وکلای ایشانند. و سزاوار چنین است که جهت اقامت فریضهٔ حجّ و احیای زیارت بیت‌الله سلطان هر مملکت امیر روانه گرداند، تا اهل آن دیار در سایهٔ حفظ و کلایَتِ او روانهٔ کعبهٔ معظمه گردند، و زیارت بیت‌الله دریابند. و اگر سلطان را میسر باشد که خود بنفس شریف اقدام نماید بدان اسر اولیٰ و اَنْسَب باشد. و چون متوجه گردد سزاوار آن است که بطریقی که حضرت پیغامبر علیه الصلوة و السلام در حجة‌الوداع از مدینه بمکّه فرموده و اقدام بمناسک حجّ و عمره نموده بنماید.

کیفیّت حج پیغامبر

و ما دراین مقام کیفیت حجّ آن حضرت را صلی‌الله علیه‌وسلم بتفصیل روایت کنیم بوجهی که در صحاح معتبره ثابت شده، تا سلطان اگر اقدام بدان نماید در اعمال حجّ و اقامت مناسک و تعظیم شعائرالله اقتدا بدان حضرت کند، انشاءالله-تعالی، پس گوئیم:

اِخبارکرد ما را، مولانا شیخ الاسلام محدِّثِ دارالهجره شیخ شمس الدین ابوعبدالله محمد بن ابی الفرج المدنی المراغی رحمه‌الله تعالی در مدینهٔ طیّبه علی ساکنها افضل السلام و التحیه، گفت اِخبارکرد ما را عمّ من شیخ الاسلام ابوالفتح المراغی المدنی، و اوگفت اِخبارکرد ما را شیخ الاسلام بقیّة السلف رحلة الدنیا مجدالدین محمد بن یعقوب الفیروزآبادی الشیرازی امام الحرم و محدث الدنیا-رحمه‌الله تعالی ازکتاب خود «صراط مستقیم» در سیرت نبیّ کریم علیه افضل-الصلوة والتسلیم در فصل سیاقِ حجّ آن حضرت، و در آنجا فرمود: چون حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم عزم حجّ فرمود صحابه را رضی‌الله عنهم اعلام کرد بحجّ، و مجموع ساختگیِ سفر حج کردند، و این خبر بقرا وضیاع که در اطراف مدینه است رسید، مجموع مسلمانان متوجه مدینه شدند، و در راه مکّه از هر طرف طوایف ملحق می‌شدند، و عدد حجّاج از حصر و حساب بیرون شد، و روز

پنج‌شنبه یا روز شنبه چهارم ذی‌قعده نماز پیشین بجماعت بگزارد و سفر کرد و قبل از آن خطبه فرمود و شرایط و ارکان حج با تمام آداب خلق را تعلیم کرد و این در روز جمعه بود و این مؤید آن است که سفر در روز شنبه بود اما در احادیث صحیحه وارد شده که سفر را دوست می‌داشت که در روز پنج‌شنبه انشا کند و بعد از نماز ظهر سر مبارک شانه کرد و روغن برسر مالید و ازار بپوشید و بین الصّلاتین سفر کرد و در ذوالحُلَیفه فرود آمد و نماز عصر را بقصر بگزارد و شب آنجا بیتوته فرمود. نماز شام و خفتن و صبح و پیشین را آنجا بگزارد چنانچه مجموع پنج نماز شود. و مجموع اُمهّاتِ مؤمنین برابر بودند و در آن شب بر همه بگذشت و برای نماز صبح غسل کرد و باز بعد از پیشین برای احرام غسل دیگر کرد و خطمی و اشنان بکار داشت، و عایشه رضی‌الله طیب پیش آورد و آن مرکبی بود از چندین بوی خوش و در آن مُشک بود و بر سروتن مبارک آن حضرت مالید چنانچه اثر مُشک در فرق مبارک و محاسن آن حضرت دیده شد بعد از آن ازارو ردای احرام پوشید و نماز پیشین را بقصرگزارد و احرام بست در جائی که نمازگزارد و منقول نیست که پیش از احرام جز نماز فرض پیشین نمازی خاص از برای احرام گزارد و پیش از احرام بدنه را دو نعل درگردن آویخت و بر جانب کوهان آن را بشکافت و خون او را پاک کرد واصحّ آن است که اول احرام بحجِ مُفْرد بست و بعد از آن عُمْرَه در حج درآورد و فرمود: دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ فی‌الحجِ الی (یوم)[1] القیمه چون احرام بست لبیک گفت، آن‌گاه برناقه سوار شد و چون ناقه برخاست دیگر تلبیه گفت: لَبَّیکَ اللّٰهُمَّ لَبَّیکَ لاٰ شریکَ لکَ لَبَّیکَ اِنَّ الْحَمْدَ والنِّعمَةَ لکَ والمُلکَ لاٰشریکَ لکَ و آواز را بلند می کرد تا مجموع صحابه می‌شنیدند و می‌فرمود آواز بلند کنید و مرکوب آن حضرت شتری بود و بر آن پالانی بود و نه کجاوه و محفه‌ای، و همیشه بر این قاعده تلبیه می‌گفت و صحابه در عبارت تلبیه کم و بیش می‌گفتند و آن حضرت برکسی انکار نمی کرد و در مدت احرام موی سر راگرد آورده بود و خطمی و غِسل به کسر غین که عبارت از

غسل و احرام پیغامبر

تلبیه

(۱) اضافه ازم.

داروئی است که موی سر را جمع کند و بعضی روایت کنند که به‌عسل یعنی شهد گرد آورده بود تا از گَرد مصون ماند.

و چون به‌منزل رَوحا رسید حِمار وحشی دید زخم خورده فرمود نگذارید که بزودی زخم کنندهٔ او پیدا آید در زمان پیدا آمد و گفت: یا رسول‌الله شما دانید هر چه خواهید چنان کنید با این صید من، پس آن حضرت صلی‌الله علیه‌وسلم ابوبکر را رضی‌الله‌عنه فرمود تا براصحاب قسمت کرد. باز چون به‌موضع اثابه رسید که موضعی است میانه رویشه و عَرج، یک آهو را دید در میان درختی خفته، شخصی را تعیین فرمود تا نزدیک او بایستد تا کسی از محرمان و حجاج متعرض او نشوند. چون بعرج رسید غلامی از آنِ ابوبکر صدیق رضی‌الله‌عنه در عقب مانده بود و شتری که راحلهٔ آن حضرت و ابوبکر بود دردست او بود زمانی انتظار بردند چون غلام برسید شتر با خود نداشت. ابوبکر گفت: شتر کجاست؟ غلام گفت: گم کردم. ابوبکر برخاست و او را بر سبیل تأدیب می‌زد و می‌گفت: یک شتر به‌عهدهٔ تو کردیم آن را نیز گم کردی. آن حضرت تبسم فرمود و می‌گفت که مُحْرِمْ را ببینید که چه می کند! اُنْظُروا اِلیٰ هذا الْمُحْرِمِ ماٰ یصنع! و برین چیزی زیادت نفرمود.

سرزنش پیغامبر ابوبکر را

چون بابوا رسید صَعْب بن جَثّامه حمار وحشیی را زنده بهدیه آورد قبول نکرد و چون در روی او کراهیت دید فرمود: هدیهٔ ترا رد نمی کنم امّا مُحْرِمانیم. و چون بوادی عُسْفان رسید گفت: یا ابابکر دانی که این چه وادی است؟ گفت ابوبکر: این وادی عُسْفان است. آن حضرت صلی‌الله علیه وسلم فرمود: هود و صالح در این وادی می‌گذشتند بر دوشترِ سرخ، مهار ایشان از لیف خرما، و ازارهای ایشان عباهای پشمین، و رداهای ایشان کلیمها، و تلبیه می‌گفتند مرحج را.

ناراحتی عایشه

و چون به‌سَرِف رسید عایشه را رضی‌الله‌عنه حیض آمد ازین سبب بغایت گریان و محزون شد. آن حضرت فرمود: چرا می‌گریی مگر حیض دیدی؟ گفت: آری. فرمود که اندوهگین مباش که خدای تعالیٰ این را بر دختران آدم نوشته و

این حج ترا نقصی نیست، هر عملی که حجاج می کنند بکن اما طواف کعبه مکن.
و پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم در سَرِف صحابه را فرمود که هر کس که هَدْیْ همراه ندارد و می‌خواهد که نُسُک خود را عُمْره سازد روا بود، و هر که هَدْیْ همراه دارد او را روا نبود. اما چون مکه رسید امر فرمود بطریق جزم و وجوب که هر که هَدْیْ همراه ندارد و نُسُک خود را عمره سازد از احرام حلال شود، و هر که هدی دارد براحرام خود مقیم شود. فرمود: اگر من نیز هدی داشتمی حلال می‌شدم. و پیش از دخول مکه بذی طُوی رسید و آنجا نزول فرمود، شب یکشنبه پنجم ذی‌حجه، و نماز صبح را آنجا گزارد و غسل کرد و بعد از طلوع آفتاب بزمانی از راه حَجون به‌شهر مکه درآمد.

دعای پیغامبر در دیدار کعبه

و چون بباب بنی‌شَیْبه رسید و کعبه را مشاهده کرد این دعا خواندن گرفت اللهم زِدْبیتَک هذا تَشریفاً و تعظیماً و تکریماً و مهابةً و در بعضی روایات آن است که چون نظر مبارکش به کعبه افتادی دستها برداشتی و تکبیر گفتی و این دعا برخواندی: اَللّهمّ اَنْتَ السّلامُ وَ مِنکَ السّلامُ حَیِّنا رَبّنا بالسّلام، اَللّهُمّ زِدْ هذا۔ البیتَ تشریفاً و تعظیماً و مهابةً وَ زِدْ مَنْ حَجّهُ وَاعْتَمَرَهُ تکریماً و تشریفاً و بِرّاً. و چون به‌مسجد درآمد راست به‌سوی کعبه روان شد و به‌تحیّت مسجد گزاردن مشغول نشد. چون برابر حجرالاسود رسید استلام کرد و رفع یَدَیْن بکرد و افتتاح بتکبیر نکرد چنانچه جهّال می کنند و شروع در طواف کرد و خانهٔ کعبه را برطرف دست چپ خویش گذاشت و در هیچ مکانی دعائی مروی نیست که به‌اسناد صحیح ثابت شده باشد مگر میان هردو رکن یمانی و حجرالاسود که آنجا می‌فرمود: رَبَّنا آتنا فی‌الدنیا حسنةً و فی‌الآخرةِ حسنةً وَقنا عذابَ‌النار. و در سه طوفهٔ اول بتعجیل می‌رفت و گامها را نزدیک‌نزدیک می‌نهاد، چنانچه کُشتی‌گیران می‌روند و ردای مبارک را فردی بغل، راست بیرون آورد و بربالای دوش چپ انداخت و در چهارطوفهٔ اخیر آهسته رفت و هر نوبتی که برابر حجرالاسود رسیدی اشارت فرمودی بحجرالاسود بچوبی که در دست داشت و آن چوب را بوسه دادی و آن چوب عصائی بود کوتاه سرکج و در برابر رکن یمانی اشارت کردی بر کن. اما

ثابت نشده که دست خود را، یا چوب را بوسه دادی، و اما حجراسود ثابت شده آن را بوسه می‌داد و روی مبارک بر آن می‌نهاد، دست خود را می‌بوسید و در حالت استلام می‌گفت: «بسم‌الله والله اکبر» و هربار که برابر حجرالاسود رسیدی می‌گفت: الله اکبر، وگاه بر حجرالاسود پیشانی می‌نهاد، و بر آنجا سجده می‌کرد. وگاه می‌بوسید.

نماز بعدازطواف

اینْ کیفیات مجموع در صحیح ثابت شده، و چون از طواف فارغ شد، پس بمقام ابراهیم آمد، این آیت را برخواند: وَاتَّخِذوا مِنْ مَقام ابراهیمَ مُصَلّیً آنگاه دو رکعت نماز در آن مقام بگزارد، و آن روز مقامِ نزدیک کعبه نهاده بود، و در آن دو رکعت نماز، در اول فاتحه خواند و قل یا ایّها‌الکافرون و در دوم فاتحه و قل هوالله احد، و چون از نماز فارغ شد روی سوی حجرالاسود آورد و بیامد و آن را استلام کرد، و از میانهٔ درهای صفا که پنج دَر است بیرون شد، و این آیت برخواند: اِنَّ الصَّفا والمروة من شعائرالله و بعد ازآن فرمود: اِبْدَأ بما بَدَأَ اللهُ به یعنی بنیاد می کنم بدانچه خدا بدان بنیاد کرده، آنگاه چندان که کعبه را توان دید بر بالای صفا برآمد، بایستاد وکعبه را مُسْتَقْبِل شد و حق‌تعالی را تکبیر گفت، و فرمود: لا الهَ الاّ الله وَحْدَه لاشریکَ لَه، لَهُ الملکُ وَلَهُ الحمدُو هُوَ علی کلِ شیءٍ قدیرٌ، لااله الاّ الله وَحْدَه، صَدَقَ وَعْدَه، و نَصَرَعَبْدَه، وَ هَزَمَ الأَحْزابَ وَحْدَه. و دعا کرد و فرمود: اللهمّ اِنّا نسئلُکَ موجباتِ رحمَتِکَ و عزائمَ مَغفِرَتک و الغنیمةَ من کلِّ برٍّ والسَّلامَةَ من کلِ اِثمٍ، لاتَدَعْ لی ذَنْباً اِلاّ غَفَرْتَه، ولا هَمّاً اِلاّ فَرَّجْتَهُ، ولا کَرْباً الاّ کَشَفْتَه، ولا حاجةً الاّ قَضَیْتَها. سه بار تهلیل گفت، و در میان آن دعا می‌فرمود، و بعد از آن فرود آمد و در میان صفا و مروه می‌فرمود: رَبِ اغْفِرْ-وارْحَمْ انتَ الاعزّ الاکرم، و پیاده سعی می کرد و ازصفا بمروه می‌رفت، و از مروه بصفا می‌آمد، و در اثنای سعی چون ازدحام بسیار شد، بر ناقه‌ای سوار شد و سعی را سواره تمام فرمود. و اما طواف قدوم که ذکر کردیم پیاده بود، چنانچه جابر روایت کرده. و اما طواف رکن را بواسطهٔ عذری که داشت سواره کرد، و ختمِ سَعْیْ بمروه فرمود. و هرگاه که بمروه رسیدی همان اذکار و دعوات که در صفا

سعی بین صفا و مروه

خواندی در مروه همان خواندی.

و چون سعی تمام کرد، صحابه را فرمود که هر کس که هدی همراه ندارد حلال شود. تَحَلُّلْ را برایشان فرض کرد، و تَحَلُّل تمام از وَطْی و طیب و لُبْسِ مَخیط و غیر آن. و هم چنین حلال بودند تا روز تَرْوِیه که هشتم ذیحجه است، و می‌فرمود: اگر من نیز هدی نداشتمی حلال می‌شدم. و در این مدت که مقیم بود نماز را بقصر می‌گزارد و در منزل خود بیرون مکّه.

رفتن پیغامبر به‌منا

چون چهار روز بگذشت: احد و اثنین و ثلثا و اربعا، و چون آفتاب چاشتگاه روز پنجشنبه بلند شد، به‌منیٰ متوجه شد، تا مجموع خلایق احرام بحجّ بستند هر کسی در منزل خویش، چون آن حضرت به منیٰ رسید، نزول فرمود و نماز ظهر و عصر بگزارد، و شب در آن جا بیتوته فرمود و شب جمعه چون آفتاب برآمد، از منیٰ روان شد بر راه صبّ بسوی عَرَفه و روان شدند اصحاب با او، و بعضی تکبیر می‌گفتند و بعضی تلبیه، و بر هیچ کس انکار نمی‌فرمود.

و چون به نمره رسید که موضعی است نزدیک عرفات، قبهٔ آن حضرت آنجا زده بودند، فرود آمد تا چون آفتاب بگشت، بفرمود تا راحله را زین نهادند و بر راحله سوار شد، و خطبه فرمود و در آن خطبه قواعد مسلمانی را بـاَسْرها بیان فرمود، و اساس شرک و جاهلیت بکلی برکند، و مُحَرّماتی که در جمیع ملل ثابت‌التحریم است ذکر فرمود، و اوضاع جاهلیت را بـاَسْرها در زیر پای آورد و رباهای جاهلیت را وضع کرد، و وصیت فرمود امت را بمراعات و ملاطفت زنان و احسان در حق ایشان، و حقوقی که زنان را است بر شوهران بیان فرمود، و وصیت فرمود امّت را بتمّسک بکتاب‌الله، و بآنکه تا معتصم بکتاب‌الله باشند از گمراهی آمن باشند، و سؤال فرمود که چه می‌گوئید و به چه گواهی می‌دهید؟ گفتند: گواهی می‌دهیم که فرموده‌های خدایتعالی را بما رسانیدی، و امّت را نصیحت بواجبی فرمودی، و آنچه برتو بود از حقوق رسالت ادا کردی. پس انگشت مبارک بسوی آسمان برداشت و فرمود: اَللّهُمَّ اشْهَدْ، اَللّهُمَّ اشْهَدْ، اَللّهُمَّ اشْهَدْ و فرمود که حاضران این مجلس این مجموع را بغایبان برسانید، و بعد از آن فرود

سخنرانی پیغامبر

آمد، و بلال را فرمود تا بانگ نماز گفت، و اقامت نماز کرد، و نماز ظهر و عصر را بجمع و قصر بگزارد، و اهل مکّه در صحبت آن حضرت بودند، و نماز بر این طریق بگزاردند.

عرفات

چون از نماز فارغ شد سوار شد و بعرفات آمد، و در دامن کوه نزدیک آن سنگهای بزرگ که آن‌جاست مُسْتَقْبِلِ قبله بایستاد، و بر پشت شتر سوار شد، و شروع کرد در دعا و تضرع و ابتهال تا آفتاب تمام غروب کرد، روان شد، و فرمود: ایستادن در عرفات باین محل که من استاده‌ام مخصوص نیست، بلکه همهٔ زمین عَرَفات مُوْقِفْ است، و در آن حالت که دعا می کرد، دستها را نزد سینه برداشته بود همچو خواهندهٔ مسکین. و از جمله دعوات که ثابت است که در آن مقام خواند آن است که در «حصن حصین» یاد کرده، بدان‌جا مراجعت نمائید.

و در روز یکی از اهل عرفه از اشتر بیفتاد و وفات کرد، آن حضرت فرمود تا او را بآب و برگ کفا بشویند، و در جامه‌های احرام ازار و ردا دفن کنند، و بوی خوش را بکار ندارند، و سر و روی او را بپوشانند. و فرمود: این شخص روز قیامت لبیک گویان بمحشر حاضر شود.

دستور پیغامبر به‌سکون و آرامش

و چون بعد از غروب روان شد اُسامة بن زید را ردیف خود ساخت، و مهار شتر را کشیده می‌داشت، چنانچه سرِ شتر بزینِ شتر می‌سود، و می‌فرمود: ای مردمان آسوده باشید و ساکن روید که نیکوئی نه در شتافتن است، و پرهیزگاری نه در تعجیل نمودن. و از راه مأزمین شروع کرد همان طریق که رفتن عیدگاه مسلوک می‌داشت، و در اثنای طریق شتر را اندکی فروگذاشت، چنانچه میانهٔ سریع و بطی می‌رفت، و چون بفراخ جای رسیدی، زمام ناقه را فروگذاشتی تا بآسانی برفتی. و در مجموع راه تلبیه می‌فرمود، و در راه میل بشعبی کرد از شعاب، فرود آمد و نقض وضو کرد، و وضوی سبک ساخت. اُسامه رضی‌الله‌عنه گفت: نماز خواهی گزارد یا رسول‌الله؟ فرمود که نماز پیشتر است. پس سوار شد و بمُزْدَلِفَه آمد، و وضوی کامل ساخت، و فرمود تا بانگ نماز دادند، و اقامت کردند و نماز شام را بگزارد پیش از آن که بارها فرو آرند، و نماز خفتن را نیز بگزارد، و از برای

خفتن بانگ نماز نگفتند، و میان فرض مغرب و فرض عشا هیچ نماز نگزارد. و آن جا خواب کرد تا صبح بدمید، و احیاء شب نکرد، و در احیاء شب عید هیچ حدیثی وارد نشده. و ضعفاء اهل خویش را رخصت داد که متقدم شوند و به‌منی روند پیش از طلوع فجر، و می‌فرمود که رَمْیِ جِمار نکنند تا آفتاب طلوع کند، و جمعی از نسا را در شب فرستاد، و رَمْیِ جمار در شب کردند بعذر خوف مزاحمت. پس چون فجر طلوع کرد نماز صبح را در اول وقت بگزارد، نه قبل از وقت چنانچه بعضی گمان می‌برند، پس سوار شد و بمَشْعَرِ حرام آمد، و آن تلیّ است در میان مزدلفه، و بر آن عمارتی نو کرده‌اند — و آنچه بعضی از مشایخ حدیث و فقها می‌گویند که آن کوهی است کوچک بر یسار حجاج، و این مقام مشهور مَشْعَرِ حرام نیست، سهوی است از این جماعت. و صحیح آن است که مَشْعَر حرام این مقام معروف و معمور است — پس در مشعر حرام بایستاد، و روی بقبله آورد، و بدعا و تضرع و ابتهال مشغول شد، و در تکبیر و تهلیل و ذکر می‌بود تا طلوع آفتاب نزدیک شد، پس روان شد و فَضْل بن عباس را رضی‌الله‌عنهما ردیف خود ساخت، و اُسامه بن زید رضی‌الله‌عنهما در میان قریش پیاده می‌رفت، و در این راه فضل بن عباس را رضی‌الله‌عنهما فرمود تا سنگ ریزه از برای رَمْیِ جِمار بردارد، پس هفت‌سنگ از زمین برداشت، و بدان حضرت بداد، و در کف مبارک آن را از غبار پاک می‌کرد، و می‌فرمود: وَ اَمْثال هٰؤلاءِ فارْموا، یعنی امثال این بیندازید.

مشعر حرام

و در این راه زنی از قبیلهٔ خَثْعَمْ بغایت جمیله سؤال کرد که پدر من پیر است، بر پشت شتر مستحکم نمی‌تواند شد، فرمود تو حجّ از قِبَلِ او بگزار. و فضل بن - عباس رضی‌الله‌عنه که ردیف آن حضرت بود بآن زن نگاه می‌کرد، آن حضرت دست مبارک را پیش روی فضل حجاب می‌کرد از نظر کردن ایشان بیک دیگر.

سؤال زن زیبا

چون به‌بطن مُحَسِّر رسید که وادئی است در اوّلِ منا شتر را سخت براند، و به‌تعجیل از آن وادی بیرون رفت، و عادت آن حضرت این بود که در مجموع مواضعی که در آن‌جا بلائی یا عذابی بر دشمنان حق فرود آمده بود، بتعجیل بگذشتی. و در میان بَطْنِ مُحَسِّر می‌گویند که اصحاب فیل را رسید آنچه در قرآن

مذکور است، و از این جهت وادی محسّر می‌خوانند، که فیل در آن محل بخسپید و درماند و از حرکت بسوی مکه عاجز شد. و این بطن محسّر چون برزخی است میان منیٰ و مُزدلفه، نه از این نه از آن، چنانچه عُرَنه و نَمِرَه برزخی است میان عرفه و مشعرالحرام. و هم‌چنین در راه میانه می‌راند تا در اسفل و ادنیٰ برابر جمرة‌العقبه بایستاد، و کعبه را از دست چپ داشت و منیٰ را از دست راست، و سواره سنگهای هفت‌گانه را یک‌یک برجمرات انداخت، و با هریک سنگ تکبیر می‌گفت، و بعد از رَمْیِ جمرات تلبیه را قطع کرد.

رمی جمرات

و بلال و اُسامة‌بن زید رضی‌الله‌عنهما در رکاب آن حضرت بودند، یکی زمام شتر داشت و یکی چترگونه‌ای بر سر آن حضرت داشته بود تا از آفتاب زحمت نبیند. و بعد از رمی بمنزل بازگشت نزدیک مسجد خیف، و در آن مقام خطبه‌ای بلیغ فرمود، چنانچه آواز او بجمیع خلایق که در اندرون خیمه‌ها بودند رسید، و این از جملهٔ معجزات آن حضرت بود، و دراین خطبه خلایق را اعلام کرد بحرمتِ روز نحر، و فضل آن نزد حق سبحانه و تعالی، و مردمان را فرمود تا مناسک حج را بیاموزند، و فرمود که شاید من دیگر بار حج نکنم، و امر کرد به‌سمع و طاعت هر امیری که بکتاب الله دعوت کند، و مهاجر و انصار را رضی‌الله عنهم در منازل خود فرود آورد، و فرمود که بعد از من کافر نشوید که بعضی قتل بعضی کنند، و بدانید که هرکس جنایتی می‌کند بر نفس خود می‌کند. و فرمود: اعبُدوا رَبَّکُم وصَلّوا خَمْسَکُمْ وَ صومُوا شَهْرَکُمْ وَ اَطیعوا اِذا اَمَرَکُمْ تَدْخُلُوا۔ جَنَّةَ رَبِّکُمْ، و مردمان را وداع فرمود که حاضران این مجلس هر چه شنیده‌اند از احکام اسلام باید که بغایبان رسانند.

خطبهٔ نبیّ اکرم

و از آن جا بمنحر آمد، و آن موضعی است مشهور میان بازار منی، و در آن مکان شصت‌وسه شتر را بدستِ مبارک خود نحر کرد، شتران ایستاده و دست بسته، و این عدد عدد سالهای عمر مبارکِ آن حضرت است. و امیرالمؤمنین علی را رضی‌الله‌عنه فرمود تا نحرصد شتر را تمام کرد، و سی‌وهفت شتر دیگر او نحر کرد. و علی را رضی‌الله‌عنه ایضاً فرمان داد تا پوستها و جُلهای آن شتران را بر

قربانی پیغامبر

مساکین قسمت کند و جز آن را که سلخ کردند از آن چیزی ندهد بلکه از مال خویش بدهد. و اما حدیث اَنَسْ آن است که آن حضرت صلی الله علیه وسلم هفت شتر را بدست مبارک خود نحر کرد. و بعضی توهم می کنند که با این حدیث معارض است. جواب از آن آن است که اَنَسْ رضی الله عنه تمام هفت را مشاهده کرد و غایب شد، و جابِر رضی الله عنه تمام شصت وسه را مشاهده کرد، و با تمام شصت وسه یک طرف حربه آن حضرت داشت و طرف آخرین علی رضی الله عنه داشت، و بعد از این شصت وسه امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه سی و هفت را نحر کرد علی انفراده. و چون از نحر فارغ شد اعلام کرد که همه زمین منیٰ منحر است، و همه کوچهٔ مکّه راه منحر، و نحر مخصوص نیست به بعضی اماکن.

حلق و تقصیر

پس حلّاق را طلب فرمود، و سر مبارک را بتراشید، و اشاره فرمود بحلّاق که ابتدا از جانب راست کند، چون از جانب راست فارغ شد آن موی را قسمت فرمود بر حاضران آن جانب، و اشاره فرمود تا جانب چپ را نیز حلق کند و آن را مجموع با بی‌طلحه داد، و از جانب راست نیز نصیبی بیش از همه کس یافته بود، و چون از حلق فارغ شد، و مردمان را هر یکی را یک تار موی و دو تاره موی نصیب رسید، ناخن انگشتان مبارک را تقلیم کرد، و آن را نیز مردمان قسمت کرد، و بیشترِ صحابه رضی الله عنهم حَلْق کردند، و اندک از ایشان تقصیر کردند، و بعد از آن پیش از زوال بمکّه روان شد، و طواف فرمود، و آن را طوافِ افاضه گویند، و طواف زیارت و طواف صدر نیز خوانند. و در بعضی احادیث که وارد شده که طواف زیارت را تأخیر فرمود تا شب پیشین، مشایخ حدیث می گویند غلط است. و چون از طواف فارغ شد، بنزدیک چاه زمزم آمد، و ایشان آب

چاه زمزم

می کشیدند، ایشان را گفت: اگر نه آن بودی که کسان بر شما غلبه کردندی من خود فرود آمدمی و آب با شما از چاه بر کشیدمی، و شما را بر سقایه اعانت کردمی، پس یک دلو بر آن حضرت عرض کردند، تناول کرد، و ایستاده بیاشامید. و استادن آن حضرت در حالت شرب یا از برای جواز یا از برای ضرورت و حاجت بود. و آن حضرت بر ناقه سوار بود که طواف می کرد، و سبب سوار شدن بعضی می گویند

کثرت ازدحام بود، یا سبب اِشراف برمردم تا مجموع مردمان آن حضرت را مشاهده کنند، و طواف را بیاموزند، و آداب آن را معلوم کنند. و بعضی می‌گویند در پای مبارک زحمتی داشت، از روی ضرورت سواره طواف کرد. و در زمان بمنیٰ بازگشت و نمازظهر را در منیٰ گزارد. و هم‌چنین در «صحیح مسلم» روایتی دیگر ثابت شده است، که نمازظهر در مکّه گزارد، و بیشتر علما این روایت را ترجیح کرده‌اند که در مکّه گزارد. پس چون به‌منیٰ مراجعت فرمود، شب آن‌جا بیتوته کرد، روز دیگر انتظار فرمود تا آفتاب زوال کرد، پیاده پیش از آنکه نماز پیشین گزارَد بسوی جمرهٔ اولی آمد، جمره‌ای که بمسجد خیف نزدیک‌تر است، و هفت‌سنگ بینداخت، و با هر سنگی تکبیر می‌گفت، و چون از رَمْیْ فارغ شد، چند گامی از محل رَمْیْ پیشتر شد تا بمکان سهل رسید، و برابر قبله بایستاد، و دعا کرد، چندان زمان که کسی سورة البقره بخوانَد، در دعا خواندن بود. و چون از دعا فارغ شد بجمرهٔ وسطیٰ آمد، هم بر این طریق رَمْیْ کرد و از آن‌جا براهِ دستِ چپ روان شد چندگامی در میانِ وادی، و آن‌جا بایستاد و دعا کرد، و بر موازنهٔ جمرهٔ اولیٰ در دعا تطویل فرمود، و از آن‌جا روان شد تا پیش جمرة العقبه آمد، و آن‌جا برابر بایستاد، وکعبه را از دست چپ و منیٰ را از دست راست داشت، و رَمْیْ کرد و در ساعت بی‌توقف بازگشت، و در این محل دعا نکرد. و آن را دووجه می‌گویند: اول آن‌که ازدحام عظیم بود، و جای استادنی نبود. دوم آن‌که دعای این عبادت در صُلْبِ عبادت کرده بود، و دعا در صُلْبِ عبادت افضل است که از عقب عبادت. و در نَفْرْ تعجیل نفرمود، بلکه سه روز تمام اقامت کرد و بعضی از چهارم، روز شنبه و یکشنبه و دوشنبه و سه‌شنبه بعد از پیشین رَمْیْ کرد و روان شد. و در مُحَصَّبْ که مکانی است بیرون مکّه و آن را نیز اَبْطَحْ می‌خوانند نزول فرمود، زیرا که ابو رافع که گماشته و عهده‌دار بار خانهٔ آن حضرت بود آن‌جا فرود آمده بود، و خیمهٔ آن حضرت را آن‌جا زده بود، برحسب اتفاق نه بر مقتضای امری. پس آن حضرت آن‌جا نزول فرمود، پیشین و پسین و شام و خفتن را آن‌جا بگزارد، و اندکی از شب بخسپید و چون بیدار شد سوار شد، و بمکّه رفت و طواف

دنبالهٔ مراسم حجّ

وداع کرد، و دراین طواف رمل نکرد.

عمرهٔ عایشه

و عایشه رضی‌الله‌عنها در این شب رغبت کرد که عمره بگزارد، و او را اجازت داد، و عبدالرحمن برادر او را رضی‌الله‌عنهما با وی همراه فرستاد تا به تنعیم که بیرون حرم است رفتند، و احرام بست، و بمکه آمد و عمره تمام کرد، و هنوز تمام شب نگذشته بود که از اعمال عمره فارغ شد، و بمُحَصَّب رجوع کرد. آن حضرت فرمود که فارغ شدید؟ گفتند: آری. پس ندا فرمود برحیل، همه رحلت کردند، و آن حضرت بطواف وداع رفت، و از آن جا بمدینه روان شد.

محصّب یادآور روزهای آغاز اسلام

و در تحصیب علما را اختلاف است، بعضی گویند اتفاقی بود و از آداب و سنن حج نیست، و بعضی می‌گویند از سنن حج و تمام مناسک است، چه پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرمود: «اِنّا نازلونَ غَداً انشاءالله بخیف بنی کنانه حَیْثُ تَقاسَموا علی الْکُفْر» و مراد بخیف بنی کِنانه مُحَصَّب است، چه قریش و بنی کِنانه آن‌جا سوگند خوردند و عهد بستند که با بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب آمیزش نکنند و مناکحت و مواصلت ننمایند تا آن زمان که رسول‌الله را صلی‌الله‌علیه‌وسلم تسلیم ایشان کنند. و آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وسلم قصد کرد که شعائر اسلام را ظاهر گرداند در آن محل که ایشان شعائر کفر را ظاهر کردند.

و اما دخول خانهٔ کعبه و وقوف در مُلْتَزَم بعد از طواف وداع، جماعتی از علما و فقها برآنند که رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم در سالی که حج کرد در اندرون کعبه رفت، و رفتن در اندرون کعبه از سنن حج است. و اما احادیث و آثار دلالت بر آن می کند که دخول آن حضرت درکعبه در این سال نبود بلکه در سال فتح مکه بود. و اما وقوف درمُلْتَزَم، در «سنن ابی‌داود» عبدالله بن عمر رضی‌الله‌عنه روایت کند که پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم را دیدم که میان رکن و درکعبه ایستاده بود، و روی و سینه مبارک را بر دیوار کعبه نهاد، و هر دو ذراع و هر دو کف را بر دیوار کعبه بسط کرد، چون نماز صبح را بگزارد، برابر کعبه و در آن نماز سورهٔ والطّور خواند، بجانب مدینه روان شد، و چون بذوالحُلَیفه رسید شب آن‌جا اقامت کرد و صباح روان شد، چون مدینه را بدید، سه نوبت تکبیر گفت، بعد از آن

بازگشت پیغامبر به‌مدینه

فرمود «لااِلهَ الاّ اللّهُ وَحْدَه، لا شَریکَ لَه، لَهُ المُلکُ ولَهُ الحَمْد، و هُوَ عَلی کُلِّ شیءٍ قدیر، آیبونَ تایبونَ عابدونَ ساجدونَ لِربّنا حامدون صَدَقَ اللّهُ وَعْدَه، وَ نَصرَ عَبْدَه، وَ هَزَمَ الأَحزابَ وَحْدَه» پس در مدینه درآمد. این است کیفیت حج حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم که در «صراط مستقیم» بتفصیل آورده، ما بهمان عبارت ایراد کردیم تا سلطان اگر خود بحج رود، بدین موجب عمل نماید، و اگر امیر حاج فرستد باید که او بهمین طریق عمل کند، والله اعلم.

اکنون بیان اقامت جمعات و اعیاد نمائیم، و بالله التوفیق.

فصل سیوم، در بیان اقامت جمعات و اعیاد. بدان ایّدك الله تعالی که اقامت جمعه در بلاد اسلام حق امام و سلطان است و اگر در اقامت آن تقصیر نمایند آثم گردند. و جمعه در مذهب حنفی بی‌ایشان یا نائب ایشان صحیح نیست. در کتاب «هدایه» گوید: جایز نیست اقامت جمعه الاّ مَر سلطان را یا کسی که سلطان امر کند او را، زیرا که اقامت جمعه در جمعی عظیم می‌باشد، و گاه هست که منازعت واقع می‌گردد در تقدم و تقدیم، پس لابد است از امام یا نائب او را تا امر اداء جمعه تمام گردد. این است سخن «هدایه».

و در کتاب «کفایه» گفته است: شرایط لزوم جمعه دوازده چیز است؛ شش چیز در نفس آن کس که نماز می‌گزارد، شش چیز در نفس غیرِ مُصَلّی. اما آن شش چیز که در نفس او است: حُرّیّت، و ذکورت، و اقامت، و صحت، و سلامت پاها و بصر. اما آن شش چیز که در غیر نفس او است: یکی مصر جامع، دیگر وجود سلطان، و جماعت، و خطبه، و وقت، و اظهار، تا بغایتی که اگر والی درِ مصر بربندد و نمازجمعه بمردم خود بگزارد، و مردمان را اذن بدخول ندهد جایز نیست. هم‌چنین گفته در «تمرتاشی». این است سخن «کفایه».

شرایط دوازده‌گانه در نماز جمعه

و در «محیط» گفته: شرط دوم از شرایط جمعه سلطان است یا نائب او و از امیر یا قاضی، و این مذهب ما است. و شافعی گفته که سلطان شرط جمعه نیست. و دلیل ما آنست که حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم فرموده: چهار امر است که

اقامهٔ نمازجمعه از امتیازات حکومت است

متعلق بسلاطین است، و از آن جمله یکی اقامت جمعه و عید است، و چون ثابت شد که سلطان شرطِ صحتِ جمعه است، پس اگر کسی از جملهٔ مردمان اقامت جمعه کند بی اذن امام یا خلیفهٔ او یا صاحب شرط یا قاضی، آن جمعه مجزی نیست، زیرا که شرط او فوت است. و اگر والی مصری وفات کند، و موت او به خلیفه نرسد تا جمعات بگذرد، پس اگر خلیفهٔ میّت یا صاحب شرط یا خلیفه اقامت کند جمعه را جایز است. و اگر اینها هیچ کدام نباشند و مردمان کسی را پیش کنند تا نمازجمعه گزارد، جایز است بنا بر ضرورت. و حاصل سخن آن که حق تقّدم در جمعه خلیفه راست، مگر آن که قادر نباشد بر اقامت این حق بنفس خود در همهٔ امصار، پس اقامت کند غیر او به‌نیابت او، پس سابق باین نیابت در هر بلده امیری است که والی است بر آن بلده. و یک شرط دیگر قاضی است، یعنی قاضی‌القضات او را والی گرداند بر نمازجمعه. و جایز است نمازجمعه در عقب متغلّبی که او را عهدی از سلطان نباشد، گاهی که سیرت او در عقب سیرت امرائی باشد که حکم می کنند درمیان رعِیّت.

نماز عید هم از حقوق حکومت است

و اما اقامت نمازعید آن هم حق امام و سلطان است. و در کتاب «محیط» روایت از قدوری می کند که اوگفته: و صحیح است صلات عیدین بچیزی که صحیح است بآن جمعه، الاّ خطبه که درعید بعد از نماز است، و درجمعه پیش از نماز. صاحب «محیط» گفته که درگفتن اوکه صحیح است که عیدین بدان چه صحیح است صلات جمعه، اشارت است بدان که مصر و سلطان شرط است در او. و آن معنی که واجب است اعتبار سلطان درجمعه از برای دفع فتنهٔ موهومه، درعید نیز موجود است. پس شرط باشد وجود سلطان، این است سخن «محیط». و از آن‌جا معلوم شد که سلطان یا نائب او یا قاضی یا صاحب شرط یا نائب ایشان می‌توانند که اقامت عید و جمعه کنند، و وجود ایشان شرط است. پس بر سلطان اقامت عید و جمعه واجب باشد تا که مسلمانان بترک واجب در اثم نمانند. و اما تفاصیل کیفیت اقامت جمعه و عیدین معرفت آن ازکتب فقه باید نمود، و آن احکام خاصهٔ سلطان نیست تا درین مقام یاد باید کرد، لیکن ما درین مقام سیرت

حضرت پیغامبر را صلی‌الله علیه‌وسلم در اقامت جمعه و عیدین یاد کنیم تا سلطان بدان اقتدا نماید در نمازجمعه و عید و موجب احیای سنت آن حضرت گردد، وبالله التوفیق.

سیرت حضرت پیغامبر در اقامهٔ جمعه

شیخ مجدالدین فیروزآبادی رحمةالله علیه در کتاب «صراط مستقیم» گوید: سیرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم در اقامهٔ جمعه آن بود که روز جمعه را تعظیم کردی و به‌انواع تکریم و تشریف مخصوص ساختی، و بعبادات گوناگون محفوف گردانیدی. و علما را دوقول است در روز جمعه و روز عرفه. بعضی می‌گویند روز جمعه افضل است. و بعضی می‌گویند روز عرفه. و در نماز صبح روز جمعه آن حضرت سورهٔ سجده و هَلْ اَتیٰ عَلَی الْاَنسان خواندی. و مستحب است که در این روز و در شب آن صلوات برحضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم بسیار فرستند و بیشتر از دیگر روزها. و غسل در جمعه مستحب است، و بعضی بوجوب آن رفته‌اند، و دلیل وجوب غسل جمعه اقوی است از دلیل وجوب وِتر. و بوی خوش در روز جمعه بکار داشتن سنت است. و پگاه رفتن بمسجد جهت جمعه سنت است. و باید که جهت سماع خطبه خاموش گردد، این واجب است نزد اکثر علما. و سنت است سورهٔ کهف دراین روز خواندن، و نیز مستحب است که در این روز در نماز جمعه سورهٔ منافقون و سورهٔ جمعه خوانند، یا سورهٔ سبّح اسم و سورهٔ غاشیه. و مستحب است که دراین روز بهترین جامه‌ها پوشند. و سنت است که مسجد را خوشبو سازند. و انشای سفر در روز بعد از دخول وقت حرام است بر هر کس که جمعه بروی لازم است نزد اکثر علما. و اما نزد ابوحنیفه رحمه‌الله رواست. و سروجی در شرح «هدایه» نقل می کند که بمذهب ابوحنیفه بعد از زوال کراهیت است. و اما بمذهب امام شافعی سفر پیش از زوال نیز حرام است. و سنت آن است که روز جمعه پیاده بنماز رود. و صلات جمعه مُکَفِّرِ سیئاتِ هفته است. و در روز جمعه ساعتی هست که دعا در او مستجاب است. و علما را در این ساعت خلاف

است بر دو قول. بعضی گویند باقی نیست و در زمان حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم مرفوع شد. و اصحّ آن است که باقیست. و در تعیین وقت آن خلاف است که در وقت معین از روز جمعه است یا آن را وقتی معین نیست؟ جماعتی می‌گویند: وقت او معین است، و اختلاف کرده‌اند در بیان آن وقت بریازده قول، وارجح اقوال آن است که بعد از نماز عصر هست.

و عادت آن حضرت چنان بود که چون خطبه خواندی آواز را بلند کردی بحدی که چشمان مبارکش سرخ شدی. و خطبه را کوتاه خواندی، و نماز را دراز گزاردی. و در خطبه قواعد اسلام را بیان فرمودی، و مهمات دین را تعلیم کردی. و اگر در اثنای خطبه حاجتی عارض شدی یا سایلی سؤال کردی، قطع کردی سخن را، و حاجت را بگزاردی، و آنگاه خطبه را تمام کردی. و اگر درویشی یا محتاجی در میان جمع بدیدی، حاضران را امر فرمودی بتصدّق و تحریض کردی بدادن. و بانگشت شهادت اشارت کردی چون نام خدایتعالی یاد کردی. و چون جماعت تمام حاضر شدندی برای خطبه بیرون آمدی تنها و خادمی یا حاجبی پیش او نبودی. و طیلسان و طُرّجه و جامهٔ سیاه و امثال ملابس معتاد نبودی. و چون بمسجد درآمدی مر حاضران را سلام کردی، و چون بمنبر برآمدی روی بسوی حاضران آوردی، و دیگربار سلام کردی، آنگاه بنشستی و بلال رضی‌الله‌عنه شروع در اذان کردی، چون فارغ شدی برخواستی و خطبه کردی بی‌فاصلهٔ میان اذان و خطبه، و شمشیر در دست نگرفتی بلکه اعتماد بر کمانی یا عصائی کردی. و این پیش از آن بود که منبر ساختند، اما بعد از اتخاذ منبر محفوظ نیست که بر چیزی اعتماد کرد، نه عصا و نه غیر آن. و در میان هر دو خطبه لحظه‌ای بنشستی، چون از خطبهٔ دوم فارغ شدی، بلال رضی‌الله‌عنه اقامت گفتی، در حالت خطبه مردمان را به نزدیک شدن و بخاموشی امر کردی. و چون بلال از اذان فارغ شدی، پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم شروع در خطبه کردی، و کسی بـه‌سنت گزاردن برنخاستی. و بعضی از علما که به‌سنت جمعه قائل شده‌اند قیاس بر ظهر کرده‌اند. و اثباتِ سنن بقیاس جایز نیست. اما بعد از جمعه چون بمنزل بازگشتی چهار

رکعت بگزاردی و اگر در مسجد بگزاردی دو رکعت گزاردی. این است سیرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم در نماز جمعه.

اکنون سیرت آن حضرت صلی‌الله علیه وسلم را در نماز عیدین بیان کنیم، وبالله التوفیق.

سیرت حضرت پیغامبر در نماز عید

در کتاب «صراط مستقیم» گوید: عادت حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم در نماز عید آن بود که نماز عید را در مُصَلّٰی گزاردی، و آن مکانی است در بیرون مدینه، و یک عید باران بود و در مسجد گزارد. و در روز عید اجمل ثیاب پوشیدی، وگاهی بُردیِ مُخطّط بخطوط سبز یا سرخ پوشیدی. و پیش از خروج بعیدگاه در روز عیدفطر بچند خرما افطار کردی، و عدد آن وِتْر بودی، و طعام نخوردی تا مراجعت کردی. و از برای نماز عید غسل کردی، و بمصلّٰی پیاده رفتی، عَنَزَه را در پیش روی آن حضرت برداشتندی، و چون بمصلّٰی رسیدی عَنَزَه را در نمازگاه برابر روی نصب کردی از برای آن که آن زمان مصلّی صحرا بود، و دیواری و محرابی نبود. و نماز عیدفطر را تأخیر کردی، و نماز عید اضحی را زودتر گزاردی، و در جمیع راه تکبیر پیاپی گفتی بجهر. و پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم چون بمصلّٰی رسیدی در زمان شروع در نماز کردی، نه اذان بودی نه اقامت و نه صلات جامعه، و سنت این است که هیچ یک از اینها نباشد. و در رکعت اولیٰ هفت تکبیر پیاپی، میان هردو تکبیر یک ساعت خفیف خاموش بودی، و تسبیحی و ذکری معین میان دو تکبیر مروی نیست. و در رکعت اولی ق وَالقرآنِ الْمَجید خواندی، و در دوم اِقْتَرَبَتِ السّاعة و گاهی اقتصار بسَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی، و هَلْ اَتاکَ حَدیثُ الغاشیه فرمودی. و غیر این چیزی صحیح نشده. و چون از سجدهٔ رکعت دوم برخاستی شروع در تکبیر کردی، و پنج تکبیر متعاقب بگفتی، و آنگاه شروع در قراءت کردی. در بعضی احادیث مروی است: والی بین القراءتین فَکَبَّرَ اَوَّلاً ثُمَّ قَرَأَ وَ رَکَعَ، فَلَمّا قامَ فِی الثانیةِ قَرَأَ وَجَعَلَ التَکبیرَ بَعدَ القراءة؛ اما این خبر صحیح

نیست ، از آن جهت که محمدبن معاویه که راوی حدیث است مجروح است باتفاق علمای احادیث. عن عمروبن عوف رضی الله‌عنه ، انّ رسول الله‌صلی الله‌علیه‌وسلم کَبَّر- فی العیدین فی الأولی سَبْعاً قَبْلَ الْقِراءة ، و فی الاخریٰ خمساً قبل القراءة. ترمذی از بخاری سؤال کرد و گفت در این حدیث چه می‌گوئی ؟ گفت : لَیْسَ فی الباب شیءٌ- اَصَحُّ مِنْ هٰذا و به‌اَقول. و چون از نماز فارغ شدی برخاستی و خطبه کردی اِستاده، و منبری نبود. و در حدیث وارد شده که افتتاح خطبهٔ عید بتکبیر می کرد. و در راه عیدگاهی که برفتی بهمان راه بازنگشتی بلکه براه دیگر بازگشتی. و سرّ آن می گویند که آن بود که تا اهل هر دو راه بر او سلام کنند، و دیگر اسرار که از علم مردم پوشیده است والله اعلم. این است سیرت حضرت پیغامبر صلی الله علیه‌وسلم در نماز عید که در «صراط مستقیم» ایراد کرده، چون بیان اقامت جمعه و عید نموده شد، بیان حفظ و اِنکاح صغایر و اَیامیٰ که سلطان را سزاوار است که بنماید کنیم، وبالله التوفیق.

فصل چهارم، در بیان انکاح ایامی و صغیرات و صغار که ایشان را اولیاء خاصه نباشد و سلطان را ولایت ایشان باشد. بدان ایّدک‌الله تعالی که در حدیث آمده که آن حضرت صلی الله علیه وسلم فرمود: السلطان وَلِیّ مَنْ لا وَلِیّ له و ازین حدیث مستفاد شد که سلطان را ولایت هست بر کسی که او را ولی خاصه نباشد. اما در اثبات ولایت سلطان محل اختلاف علما هست، و مختار در مذهب امام ابوحنیفه رحمه‌الله آن است که ولایت سلطان بر تزویج و انکاحِ زنان صغیرات و اطفال صغار و مجانین و مجنونات گاهی محقق می‌گردد که ولی غائب شود بغیبت منقطعه. و در کتاب «هدایه» گوید که چون غایب شود ولیِّ اقربِ بغیبت منقطعه جایز است کسی را که دورتر است هم از او تزویج کند، و چون هیچ ولی نماند ولایت از آنِ حاکم است و امام. زیرا که حضرت پیغامبر صلی الله علیه‌وسلم فرمود: السلطانُ ولیّ من لا ولیّ له، و غیبت منقطعه آن است که او در بلدی باشد که قافله‌ها بدو نرسند الاّ درسالی یک بار، و

اختیارات حاکم در مورد صغیر و محجور

این اختیار قُدوری است. و بعضی گفته‌اند که ادنیٰ مدت سفر زیرا که انقضای مدت سفر را نهایتی نیست و آن اختیارِ بعضی از متأخران است. این است سخن هدایه، و بعضی از شارحان «هدایه» گفته‌اند که فتوی بر قول متأخران است. این است مذهب امام اعظم رحمه‌الله در اِنکاح سلطان کسی را که ولی خاصه نباشد و صغیر یا صغیره باشد، و خود نتواند نفس خود را تزویج کردن. و بر سلطان است که او را انکاح کند بکفو نزد عدم اولیا، و احتیاج به‌ولی در صغیر و صغیره و مجنون و مجنونه است، والاّ عاقلهٔ بالغه خود ولی نکاح خود است نزد حنفی والله اعلم.

نظر شافعیان در ولایت‌حاکم بر زنان

و اما در مذهب شافعی رحمه‌الله؛ در کتاب «انوارشافعیه» گوید: یکی از اسباب ولایت سلطنت است پس تزویج کند سلطان بولایت عامه، زنانِ بالغات را باذن ایشان به‌اَکفاء ایشان. و صحیح نیست که بغیر کفو تزویج کند و اگرچه ایشان راضی شوند. پس زنان صغایر را بهیچ حال تزویج نکنند، نه بولایت و نه بنیابت سلطان از پدر و غیر آن. و کسی را تزویج توان کرد که در محل حکم او باشد نه غایب، و اگر چه مال او در محل حکم او باشد. و سلطان تزویج کند در چند صورت: یکی نزد عدم ولی بقرابت یا ولا، پس اگر سلطان داند که او را هیچ ولی نیست و خالی است از نکاح و عدّه، او را تزویج کند. و اگر نداند او را مطالبت کند به‌دو گواه. و این مطالبت بشاهدان بروجه سنت است نه وجوب. صورت دوم نزد احرام ولی به‌نسب یا ولا. سیوم نزد غیبت ولی هرگاه که ولی اقرب حاضر نباشد. پس اگر مفقود باشد و مکان او معروف نباشد و موت و حیات او، تزویج کند سلطان او را. و اگر منتهی شود امر بغایتی که حکم کند قاضی بموت او منتقل می‌گردد ولایت به‌ابعد. و اگر مکان او بداند اگر در مسافت قصر و مافوق آن باشد تزویج کند سلطان نه ابعد. اگر دونِ آن باشد تزویج نکند تا مراجعت کند بدو بمراسله یا بمکاتبه، پس حاضر گردد یا وکیل گمارد. پس اگر حاکم مراجعت کند و او امتناع نماید تزویج نماید حاکم. و اگر رسیدن بدو متعذر باشد از برای خوف طریق، جایز است که تزویج کند او را بی‌مراجعت. و اگر دعوی کند غیبت

ولی را، تزویج نکند او را سلطان تا دو گواه گواهی دهند که او را ولی حاضر نیست و خالی از موانع نکاح است. چهارم نزد عَضْل ولی بقرابت یا ولا، خواه یکی باشد خواه جماعتی باشند. و اگر زن بخواند ولی را بنکاح از کفو، و عاقله و بالغه و حُرّه باشد، و ولی امتناع کند از تزویج او، آن عَضْلِ است. و اگر بخواند عاقلهٔ بالغهٔ حُرّه ولی را که او را تزویج کند بغیر کفو و امتناع نماید، عَضْلْ نیست. و در صورت عَضْلِ اولیا سلطان را رسد که او را تزویج کند. این است مذهب شافعی رحمه‌الله تعالی در بیان ولایت سلطان و صورتهائی که سلطان را تزویج می‌رسد، والله اعلم.

چون بیان عمل سلطان نسبت با مسلمانان که اهل عدل باشند مذکور شد، اکنون عمل سلطان با باغیان بیان کنیم وضمان ولات را نیز یاد کنیم، انشاءالله تعالی وبالله التوفیق.

باب دهم

در قتال بُغات و ضمان ولات.

و این باب مشتمل بر سه فصل است

فصل اول، در معنی باغی و احکام متعلقه بدو. بدان ایّدک‌الله تعالی که بَغْیْ در لغت عبارت از مجاوزت از حد است، و در شرع عبارت است از خروج ظالمان از طاعت امامِ اهلِ عدل و مجاوزت از حدّ انقیاد او. و بغات جمع باغی است و او کسی است که از طاعتِ امام عدل تجاوز کرده باشد. و ما احکام باغی را در مذهب حنفی بیان کنیم اولا. پس گوئیم:

تکلیف حکومت در برابر با غیان

در «هدایه» می‌گوید: وگاهی که متغلّب گردند قومی از مسلمانان بر بلدی و بیرون روند از طاعت امام، بخوانَد ایشان را امام به‌بازگشتن بسوی جماعت، و کشف کند شبههٔ ایشان را؛ زیرا که امیرالمؤمنین علی کرم‌الله وجهه هم‌چنین کرد با اهل حَرورا که بر او خروج کرده بودند پیش از مقاتله با ایشان. و باید که امام ابتدا بقتال نکند با ایشان تا ایشان ابتدا بقتال کنند. و امامِ معروف بخواهرزاده گفته که جایز است که قتال با ایشان ابتدا کنند گاهی که لشکر فراهم آورند و مجتمع گردند. وگاهی که خبر بامام رسد که ایشان سلاح می‌خرند و مهیا می‌گردند از برای جنگ، سزاوار است که ایشان را بگیرد و حبس کند تا ایشان ترک آن کار کنند، و احداث توبه کنند. و آن چه روایت کرده‌اند از ابوحنیفه رحمه‌الله که او گفته که در ایام فتنه لازمِ خانهٔ خود شوند و عبادت کنند و در میان فتنه در-

نیایند، محمول است بر آن صورت که امام نباشد. اما اعانتِ امامِ حق از واجبات است نزد غنا و قدرت. و اگر ایشان را جماعتی باشد که بسوی ایشان بازگردند و دیگر بار قوت گیرند، از پی ایشان باید رفت بعد از هزیمت. و اگر کسی از ایشان مجروح شده باشد، او را باید کشت. و اگر ایشان را گروهی نباشد که بدیشان باز-گردند، مجروح ایشان را نباید کشت و از پیِ گریختهٔ ایشان نباید رفت و ذُرِّیَّتِ ایشان را سَبْیْ نباید کرد، و مال ایشان را قسمت نباید کرد. زیرا که امیرالمؤمنین علی کرم‌الله وجهه روز جمل فرمود که اسیر ایشان را نکشند، و کشف ستر زنان ایشان نکنند. و مقتدا در باب قتالِ باغیان امیرالمؤمنین علی است. و باکی نیست اگر مقاتله بسلاح ایشان کنند اگر محتاج باشند مسلمانان بدان. و باید که حبس کند امام مالهای ایشان را و برایشان رد نکند و قسمت نکند تا توبه کنند، و بعد از توبه رد کند برایشان. و آنچه اهل بغی از بلادی که بر آن غالب شده باشند بستانند از خراج و عُشر، امام باز نستاند نوبتی دیگر از رعیت، زیرا که ولایتِ اخذ او را بود بواسطهٔ حمایت، و او حمایت نکرد، پس آنچه باغیان از خراج و عشر ستده‌اند در مصارف شرعیه که حقِ آن است، کافی است صاحب مال را که از او خراج و عشر ستده‌اند. و اگر صرف نکردند در حق خود، پس واجب است بر اهل آن، میانهٔ ایشان و خدا، که آن را بازگردانند، زیرا که بمستحق نرسیده. و گفته‌اند که برایشان نیست که خراج را اعادت کنند زیرا که ایشان لشکریانند، پس مصارف خراج باشند، و اگر چه اغنیا باشند. و اعادت در عشر نیست اگر ایشان فقرا باشند.

مالیات فرع توانائی حکومت بر دفع اشرار است

احکام تسلط اهل بغی

و اگر کسی از باغیان کسی را بکُشد هم از باغیان، بعد از آن اهل حق برایشان غالب شوند بر او قصاص نیست، زیرا که امام عدل را در وقت قتل، ولایت نبوده، همچو قتل در دارالحرب. و اگر غالب شوند بر مصری، پس بکُشد مردی از اهل مصر مردی را از اهل مصر عمداً، بعد از آن غالب گردد امام بر اهل آن مصر، در این صورت قصاص کنند. و تأویل این سخن آن است که جاری نشده باشد بر اهل آن مصر احکام ایشان، و بیرون کرده باشند ایشان را

قبل از آن. و گاهی که بکشد مردی از اهل عدل باغئی را، میراث او می‌برد اگر اهل وراثت او باشد. و اگر باغی او را بکشد و گوید که من بر حق بودم و اکنون برحقم، میراث او می‌برد. و اگر بگوید که کشتم و می‌دانستم که بر باطلم، میراث او را نمی‌برد. و ابویوسف رحمه‌الله گفته که میراث نمی‌برد باغی در هر دو وجه.

فروش اسلحه به آشوبگران

و مکروه است بیع سلاح با اهل فتنه و در لشکرهای ایشان زیرا که اعانت است بر معصیت. و اگر آهن و فولاد فروشد که بدو آلت حرب می‌سازند مکروه نیست، والله اعلم. این است احکام قتال بغات بمذهب حنفی.

احکام باغیان در فقه شافعی

و اما احکام قتال بغات بمذهب شافعی؛ در «انوارشافعیه» گوید: باغیان عبارت از جماعتی‌اند که مخالفت امام کنند بخروج بر او و ترک انقیاد نمایند، و امتناع کنند از توفیهٔ آن چه متوجه ایشان گردد از حقوق. و ایشان را چند شرط است:

باغی کیست؟

اول آن که ایشان را تأویلی باشد که اعتقاد کنند بسبب آن خروج را بر امام، یا منع حق کنند بتأویل، پس اگر خارج شوند از طاعت یا منع حق کنند، خواه حد باشد خواه‌قصاص یا صلات یا زکات یا مالی دیگر که از آنِ خدا باشد یا آدمیان از روی عناد و مکابره، و ایشان را تأویلی نباشد، احکام بغات بر ایشان جاری نیست، در آن که نافذ نیست قضای ایشان، و اعتدادی نیست باستیفای حقوق ایشان و نه در مقاتله با ایشان. و اگر استظهار بشوکت کرده باشند و به‌باطل، همچو قتل و زنا و فراگرفتنِ مال آدمی، همچومنع حق است. و شرط است در تأویل که بطلان آن مظنون باشد، پس اگر مقطوع باشد همچو تأویل اهل ردّه اعتبار بر آن نیست. مثال تأویل حامل بر خروج همچو تأویل آنان که خروج کردند بر علی رضی‌الله‌عنه بنابر آنکه اعتقاد کردند که او قَتَلهٔ عثمان را می‌شناسد و قادر است بر ایشان، و استیفای قصاص نمی کند زیرا که راضی است بقتل او و با ایشان موافق است. و مثال حامل بر منع حق همچو تأویل آنانکه منع زکات کردند در زمان ابوبکر رضی‌الله‌عنه که می‌گفتند که ما را امر کرده‌اند که زکات بکسی دهیم که صلات او موجب تسکین ما باشد، و آن پیغامبر بود صلی‌الله علیه وسلم.

خوارج و اهل بدعت

و خوارج صنفی از مُبْتَدِعه‌اند که اعتقاد دارند که هر کس که کبیره‌ای از او صادر شده مستحق خلود شد در آتش دوزخ، و در ائمه طعن می کنند، و در جمعه و جماعات حاضر نمی‌آیند. پس اگر رأی خود را اظهار کنند و مقاتله نکنند و باشند در قبضهٔ امام، ایشان را نکشند، و با ایشان مقاتله نکنند. و اگر تصریح کنند بسبّ امام یا غیر او از اهل عدل، ایشان را تعزیر کنند. و اگر تعریض نمایند، تعزیر نکنند.

حکم مرتد

و مرتدّان حکم باغیان دارند که ایشان را تأویلی نیست، و قضای ایشان نافذ نیست و استیفای ایشان حقوق و حدود را؛ وضمان می‌گردند آن چیزی را که تلف می کنند. و واجب است مقاتله با ایشان اگر ایشان را شوکتی باشد. و حکم ایشان حکم اهل حرب است مگر در شش چیز: اول آن که با ایشان صلح نتوان کرد. و دوم آنکه ایشان را بر مالی قرار نتوان داد. سیوم آن که ایشان را استرقاق جایز نباشد. چهارم آن که ذریت ایشان را سبی نتوان کرد و هم‌چنین زنان ایشان را. پنجم آن که در مقابر کفّار ایشان را دفن نتوان کرد و نه در مقابر مسلمانان. ششم آن که اموال ایشان غنیمت نباشد.

باغی باید قدرت مالی و نیروی جنگی داشته باشد

شرط دوم از شروط باغیان آن که ایشان را شوکت و عددی باشد بحیثیتی که محتاج شود امام در ردّ ایشان بطاعت بکلفتی، همچو بذل مالی و اِعداد لشکری و نصب قتالی. پس اگر ایشان افرادی باشند که سهل باشد ضبط ایشان پس باغیان نیستند، پس قضای ایشان نافذ نیست، و اعتدادی باستیفای حقوق ایشان نیست، و لازم است برایشان ضمان آنچه اتلاف کرده‌اند. بلی اگر ایشان بر قلعه‌ای که سر راه باشد مستولی شوند، و بواسطهٔ آن قلعه مستولی گردند بر ناحیه‌ای ورای حصن، پس ایشان باغیانند. و اگر عددی یَسیر از شجعان متحزب گردند و توانند که با جماعات بسیار محاربت کنند، پس ایشان باغیانند.

باغیان باید زیر فرمان کسی متشکل باشند

شرط سیوم آن که ایشان را متبوعی مُطاع باشد زیرا که شوکت حاصل نمی‌گردد بدون او. پس اگر ایشان را متبوعی مُطاع نباشد، حکم آن دارد که هیچ شوکتی نیست. و شرط است که ایشان را امامی منصوب باشد یا منتصب. و

باغیان نه فاسقانند و نه کافران لیکن خطاکارانند در آن‌چه می کنند و بسوی آن می‌روند. و باید دانست که صحابه همه عدول‌اند، و حضرت پیغامبر را صلی‌الله‌علیه‌وسلم صد و بیست‌وچهارهزار صحابی بودند در وقتی که وفات فرمود، و قرآن و اخبار تصریح کرده بعدالت و جلالت ایشان، پس طعن در ایشان نتوان کرد. این است کلام صاحب «انوار».

و چون بیان احکام بغات نموده شد، حکم قتال با ایشان بیان کنیم، وبالله التوفیق.

فصل دوم، در بیان حکم قتال با بغات. بدان ایّدك‌الله تعالی که امام عادل را واجب است مقاتله با اهل بغی، فامّا اختلاف در آن است که ابتداء قتال با ایشان توان کرد یا باید گذاشت تا ایشان ابتدا کنند. و سابقاً مذکور شد که در مذهب امام اعظم رحمه‌الله در این مسئله دو قول است. قُدوری ذکر کرده که ابتدا بقتال نباید کرد تا ایشان ابتدا کنند. و امام خواهرزاده بدان رفته که جایز است ابتدا بقتال ایشان، گاهی که لشکرها جمع گردانند و فراهم آیند از جهت مقاتلت. این است مذهب حنفی.

پیشدستی در جنگ با باغیان جایز نیست

و در مذهب شافعی رحمه‌الله آن است که قتال با ایشان حکم قتالِ با صایل دارد که دفع او باید کرد. پس با ایشان در ابتدا قتال نکنند. و در کتاب «انوار» گفته که پیش از قتال امام کسی را پیش ایشان فرستد که امین و دانا و ناصح باشد، تا سؤال کند از ایشان که چه چیز است که سبب خروج ایشان شده؟ پس اگر مظلمه‌ای ذکر کنند آن را زایل گرداند. و اگر ابداء شبهه کنند آن را کشف کند. و اگر اصرار کنند نصیحت کند. بعد از آن ایشان را بقتال اعلام کند. پس اگر مهلت طلبند اجتهاد کند، و آن‌چه صواب باشد بعمل آورد. وگاهی که مقاتله کنند اگر ممکن باشد که ایشان را اسیّر سازند، قتل جایز نیست. و اگر ممکن باشد که او را زخم سخت زنند، کشتن یکباره او را جایز نیست. و هر کس که از ایشان پشت کند و ترک قتال نماید، یا سلاح اندازد، یا اسیرگردد. او را

حکم زن و بچه و اسرای باغیان

نکُشند. پس اگر بکُشند ضمان واجب گردد. و زنان و فرزندان ایشان را نکشند، مگر آن که ایشان جنگ کنند. و اسیر ایشان را نگذارند پیش از آن که جنگ آخر شود و نه بعد از آن که جنگ آخر شود، مادام که جمعهای ایشان باقی باشد، مگر آن که اسیر بطاعت بازگردد باختیار خود. وگاهی که زنان و فرزندان ایشان باسیری افتند، ایشان را محبوس کنند تا جنگ آخر شود، بعد از آن ایشان را رها کنند. و اسپها و سلاحهای ایشان را بازدهند بعد از انقضای جنگ و آمن شدن از غایلهٔ ایشان. و استعمال نکنند سلاح ایشان را در قتال الاّ نزد ضرورت، والاّ اجرت آن لازم می‌آید ایشان را. و مالهای ایشان را نگیرند و نه اموال قطاع ـ الطریق را زیرا که مال ایشان معصوم است، و واجب است ردّ آن اگر فراگرفته باشند. و مقاتله نکنند با ایشان بآتش و منجنیق و ریختن خسک در راه ایشان، مگر آن که ایشان بمثلِ آن مقاتله کنند یا احاطه کنند بدیشان. و استعانت ننمایند بر ایشان بکفار، و نه بکسی که قتل ایشان را مباح داند، در حالت پشت کردن ایشان بواسطهٔ عداوتی که با ایشان داشته باشد، یا کسی که اعتقاد کند قتال با ایشان در حالت پشت کردن می‌توان همچو مذهب حنفی، مگر آن که محتاج شوند باستعانت، پس آن زمان جایز است بدو شرط: یکی آن که در ایشان جرأتی و حسن اقدامی باشد، دیگر آن که متمکن باشند از منع ایشان اگر از پی باغیان بروند بعد از هزیمت. و اگر باغیان استعانت با اهل حرب جویند، نافذ نیست امان ایشان بر ما و نافذ است بر ایشان. و اگر اعانت کنند ایشان را اهل ذمّت، و عالِم باشند بدان که جایز نیست، عهد ایشان منتقض می‌گردد مگرگاهی که مُکره باشند. و اگرگمان برند که جایز است یا گمان برند که ایشان محّق‌اند عهد ایشان منتقض نگردد، و ایشان حکم باغیان داشته باشند.

آیا می‌توان از کافر برای جنگ با شورشیان استمداد کرد؟

در جنگ بین دو گروه از باغیان

و اگر دوطایفه از باغیان با یک دیگر جنگ کنند، و امام قادر باشد بر قهر کردن ایشان، اعانت نکند یک طایفه را از ایشان بر دیگری مگر آن که بازگردند یک طایفه بطاعت، آن هنگام امام ایشان را معاونت کند. و اگر قدرت مقاتله با هر دو طایفه نداشته باشد، ضم کند بنفس خود از آن دوطایفه آن را که بحق اقرب

باشند، و بدیشان استعانت جوید بدان طایفهٔ دیگر. و لازم است بر هر یک از اهل عدل که مصابرت دو کس کند از باغیان، پس باید که پشت نکند بهزیمت مگر آن که متحرّف گشته باشد از جهت قتال، یا خود را بگروهی دیگر خواهد که رساند. و اگر امر کند عادل باغی را بکشتنِ او باغیِ دیگر را، و جاهل باشد بامان او، لازم می‌آید او را دیت، خواه عادل حُر باشد یا بنده، یا مرد یا زن، و او را تصدیق کنند اگر سوگند خورد که جاهل بود بامان. و اگر بکشد و دانا باشد که او امان داشت، قصاص واجب گردد. و اگر عادلی عادلی را بکشد در جنگ، و گوید که گمان داشتم که باغی است، سوگند خورد و ضامن دیت گردد. این است احکامِ قتالِ بغات که در این موضع مذکور شد. اکنون احکام ضمانِ ولات مذکور گردد، انشاءالله.

مسئولیّت حاکم به جهت انجام وظیفه

فصل سیوم، در بیان ضمان ولات. بدان ایّدك‌الله تعالی که سابقاً مذکور شد که در مذهب حنفی کسی که امام او را حد زنا یا تعزیر کند پس او بمیرد خون او هدر است، زیرا که آنچه کرده بحکم شرع کرده. و فعل مأمور متقید نیست بشرط سلامت از او، همچو فصّاد، بخلاف زوج گاهی که تعزیر کند زوجهٔ خود را که در آن صورت مقید است بسلامت، تا بغایتی که اگر زوجه بتعزیر زوج تلف گردد دیت بر او واجب است. این است مذهب حنفی.

اختیارات حاکم در مورد تعزیر

اما در مذهب شافعی رحمه‌الله درکتاب «انوارشافعیه» گوید که تعزیر مشروع است در هر معصیتی که در آن‌جا حدّی و کفّاره‌ای نباشد، خواه مقدمهٔ حدّ باشد، همچو قُبله و سرقت از غیر حرز، وگردانیدن کاسهٔ آب همچو خمر، یا مقدمهٔ آن نباشد همچو گواهیِ دروغ، خواه آن معصیت متعلق بحق‌الله باشد، یا حقّ آدمیان. و جنس تعزیر از حبس و ضرب بتازیانه یا طپانچه مفوّض به‌رأی‌امام است. و امام را می‌رسد که جمع کند میان حبس و ضرب، و می‌رسد که اختصار نماید بر سرزنش بزبان، و عفو کند اگر او مصلحت داند. و اگر متعلق بحق آدمی باشد و او طلب کند، آیا اقامت واجب است یا نی؟ در او دو وجه است: بعضی گویند

واجب نیست، و این رأی را ترجیح کرده در «مهذب» و دوم آن که واجب است، و براین تقدیر امام ضامن نگردد اگر از تعزیر بمیرد آن کس که او را تعزیر می کند هم چنانچه درصورت حدّ است.

درجات تعزیر

و باید که در تعزیر ترتیب و تدریج نگاه دارند، همچو دفع صایل، و ترقی به‌اعلیٰ نکنند مادام که انزجار بأدنیٰ حاصل گردد. و مقدار تعزیر متعلق است باجتهاد امام، نیز اگر از غیرِ جنس حد باشد، و اگر از جنس حد باشد، لابد است که ناقص گردانند از ادنیٰ حدود مقرّر. پس تعزیرِ حُرّ را زیادت نگردانند بر سی و نه تازیانه، و تعزیر بنده را زیادت نگردانند بر نوزده. و آن کسی که استیفای تعزیری می کند امام است، و زوج و پدر و معلّم و سیّد. بس پدر تأدیب کند صغیر را، نه بالغ را، از جهت تعلیم و زجر از اخلاق ذمیمه. و هم‌چنین ادب کند سفیه را. و مادر حکم پدر دارد. و هم‌چنین است حکم هرکسی که درکفایتِ صبی باشد. و معلم ادب کند باذن ولی. و زوج تعزیر کند در نشوز و در چیزی که متعلق باشد بحق او و تعزیر نکند در چیزی که متعلق بحق‌الله باشد، مثل نماز و روزه و امثال آن. و سیّد تعزیر کند در حقّ خود و در حقّ‌الله.

اگر مقصر در نتیجهٔ تعزیر بمیرد

و گاهی که تعزیر بهلاک کشد واجب است ضمان برعاقله، و آن شبه عمد است. و اگر اسراف در ضرب ظاهر باشد، و او را ضرب کرده باشد بچیزی که غالب در او هلاک باشد، آن عمد محض است. و اگر داند که تأدیب حاصل نمی‌گردد الاّ بضرب سخت، او را نمی‌رسد که ضرب کند اصلاً، نه سخت و نه آسان. و اگر

جمع بین قصاص و تعزیر

عفو کند مستحق قصاص یا حدّ، امام را تعزیر نمی‌رسد. و اگر عفو کند از تعزیر امام را تعزیر می‌رسد. و جایز است تعزیر بآن که او را بردار آویزد زنده و برهنه از جامه‌ها الاّ مقدار عورت، و تراشیدن موی سر، و سیاه کردن رو، و ندا کردن بگناه او، گاهی که آن گناه از او مکرّر واقع شده باشد. و جایز نیست بتراشیدن ریش و نه بفرا گرفتن مال. این است احکام تعزیر نزد امام شافعی رحمه‌الله.

اگر اجرای حدّ موجب هلاک شود

و اما حد، اگر کسی در حد بمیرد ضمان لازم نمی‌آید، خواه در سرما و خواه درگرما او را حد زده باشند یا در غیر آن، و اگر از برای شرب او را حد زده باشند، و

چهل و یک ضرب زده، ضامن شود یک جزو را از چهل و یک جزو دیت. و اگر چهل و دو زده باشند، دوجزو را ضامن گردد. و اگر هشتاد زنند نصف را ضامن گردد. و اگر در قذف هشتاد و یک زنند، یک جزو را از هشتاد و یک جزو ضامن گردند. و اگر زیادتی از جلاّد باشد ضمان بر او است. و آنچه خطا کند امام در او از احکام و اقامت حدود، پس برعاقلهٔ او است. و اگر اقامت کند حدّ بگواهی دو کس، بعد از آن ظاهر گردد که ایشان ذمّی بوده‌اند، یا دوبنده بوده‌اند، یا دوفاسق بوده‌اند، و بحدود بمیرد، پس اگر امام تقصیر کرده باشد در بحث از حال ایشان، پس ضمان در مال اوست، و لازم آید او را قصاص. و اگر تقصیر نکرده باشد، بلکه بذل وُسع خود نموده باشد، پس دیت برعاقلهٔ اوست، و رجوع بر شاهدان نیست. بلی اگر ایشان هردو مجاهدت کرده باشند، پس رجوع ثابت می‌گردد. و اگر جلاّد کسی را بکشد، یا ضرب کند بامر امام و نداند ظلم و خطاء امام را، پس بر او چیزی نیست. و اگر داند و او مکره نباشد و از سطوت او نترسد پس ضمان براو هست. والاّ ضمان بر هردو است. و اگر امام امر کند جلاّد را بکشتن مسلمانی بذمّیی، یا آزادی به‌بنده‌ای، و امام و جلاّد معتقد آن باشند که این قتل جایز نیست و حرام است، ضمان بر هردو باشد، اگر جلاد از سطوت پادشاه ترسد. و اگر نترسد ضمان برجلاد باشد. والله اعلم.

این است مسائل متعلقه بضمان ولات که در این مقام مذکور شد، و چون بحمدالله تعالی بیان تصرف و عمل امام و سلطان نسبت با مسلمانان و اهل دارالاسلام من حیث المال والنفس و الْبُضْعْ مذکور شد، و آن چه لابد بود که مذکورگردد تا اعمال امام و سلطان در امور مسلمانان بروجه شرع باشد، لله المنة و منه التوفیق، سِمَتِ گزارش یافت بقدر امکان؛ اکنون شروع نموده می‌گردد در بیان تصرف و عمل سلطان نسبت با اهل کفر و دارالحرب؛ و بیان احکام متعلقه بمشرکانِ حربی و ذمّیان و مستأمنان. و چون جهاد با اهل حرب است واَغْلَظِ اقسام کافران حربیانند، هر آینه بیان احکام جهاد را تقدیم نموده می‌گردد، والتوفیق-من الله والمدد.

باب یازدهم

در جهاد و کیفیت قتال با اهل حرب و فرستادن سرایا.

و این باب مشتمل بر چهار فصل است.

فصل اول، در معنی جهاد و دارالحرب و احکام متعلقه بدان. بدان ایّدکَ‌الله تعالی که جهاد در لغت عبارت از مبالغه و کوشش است بقدر وُسعْ و طاقت، و در شرع عبارت ازکوشش است در محاربهٔ کفار بقدر وسع و طاقت. و فقها مغازیِ حضرت پیغامبر را صلی‌الله علیه وسلم سِیَر خوانند، و او جمع سیرت است. و از این جهت مغازی را سِیَرْ خوانند، که اول امور آن سَیر بجانب عدو است، و مراد سیرتها و معاملات آن حضرت است با غازیان و کفّار. و در کتاب «مُغرِب» گفته که اصل سیرت حالت سیر است، لیکن در زبان شرع مُغلَّب شده بر امور مغازی و آنچه بدان متعلق است. هم چنین نقل کرده در کتاب «کفایه»؛ و اما معنی دارالحرب؛ در کتاب «فصول عمادی» گوید: اختلاف کردند علمای ما در آن که دارالاسلام کی دارالحرب می‌شود؟ امام اعظم رحمه‌الله گفته که دارالاسلام دارالحرب نمی‌شود الاّ باجرای احکام شرک در او. و شرط دیگر آن که باشد متصل بدارالحرب، و میان او و دارالحرب مصری دیگر نباشد از آنِ مسلمانان. و شرط سیوم آن که نماند در او مسلمانی یا ذمّئی آمن بامان اول. پس مادام که موجود نگردد در او این شروط ثلاثه دارالحرب نمی‌گردد. و امام محمّد رحمه‌الله در «سیر کبیر» گفته که معنی آن که باقی نماند در او مسلمی یا ذمّئی آمن بامان اوّل،

دارالحرب و دارالاسلام

آن است که آمن بر نفس خود نماند. و در «منشور» گفته که باقی نماند در او مسلمی و نه ذمّئی آمن الاّ بامان مشرکان. و نزد ابویوسف و محمد رحمهماالله آن است که گاهی که جاری شود در او احکام شرک دارالحرب می‌گردد، خواه متصل بدارالحرب باشد و خواه نی، و خواه که باقی ماند در او مسلمانی یا ذمّئی آمن بامان اول یا باقی نماند. و امامین را دلیل آن است که ما اجماع کرده‌ایم بدان که دارالحرب دارالاسلام می‌شود باجرای احکام اسلام در او، و اگرچه باقی ماند در او کافری اصلی، و متصل بدارالاسلام نباشد، بدان وجه که باشد میان او و میان دارالاسلام مصری دیگر از آنِ اهل حرب. پس هم‌چنین واجب است که بازگردد دارالاسلام دارالحرب گاهی که جاری گردانیده شود در او احکام شرک، و اگرچه باقی ماند در او مسلمی یا ذمّئی آمن بامان اول، یا باشد در وَسَطِ بلادِ اسلام باجرای احکام شرک در او از جهت اعتبار دارالحرب بدارالاسلام. و دلیل امام اعظم رحمه‌الله آن که آن بلده دارالاسلام شده باجرای احکام اسلام در او، پس مادام که باقی باشد چیزی از احکام دارالاسلام در او، باقی می‌ماند دارالاسلام، بنابر آن که در اصول معلوم شده که هرگاه که ثابت شود حکم بعلتی، پس مادام که چیزی ازعلت باقی باشد باقی می‌ماند حکم بقای آن علت. و همچنین یاد کرده شیخ الاسلام ابوبکر رحمه‌الله در شرح «سیر اصل». و ذکر کرده رحمه‌الله در موضعی دیگر از «شرح سیر» که دارالاسلام دارالحرب نمی‌شود مادام که باقی است چیزی از احکام اسلام، و اگرچه زایل شود غلبهٔ اهل-الاسلام. و شیخ الاسلام ابویسر رحمه‌الله در «سیر اصل» نیز گفته که دارالاسلام دارالحرب نمی‌شود مادام که باطل نگردد جمیع آن چیزی که بدان دارالاسلام شده. و شیخ الاسلام الاسفیجابی رحمه‌الله در «مبسوط» خود گفته که دارالاسلام محکوم است ببودن او دارالاسلام، پس باقی می‌ماند این حکم ببقای یک حکم در او، و باز نمی‌گردد دارالحرب الاّ بعد از زوال قرائن. و دارالحرب دارالاسلام می‌گردد بزوال بعضی قراین، و آن آنست که جاری گردد در او احکام اهل اسلام. و امام لامشی رحمه‌الله در «واقعات» خود گفته که دارالحرب دارالاسلام شده باین

هر جا که احکام کفر در آن جاری شود دارالحرب است

اعلام ثلاثه، پس دارالحرب نمی‌شود مادام که چیزی از آن باقی است. وسید الامام ناصرالدین در «منشور» گفته که دارالاسلام از آن جهت دارالاسلام شده که اجرای احکام اسلام در او کرده‌اند، پس مادام که علقه‌ای از علایق اسلام باقی باشد جانب اسلام مرجح است.

حکم بلاد اسلام که در دست کفار افتد

و در «ملتقط» گفته که بلادی که دردست کفار است شک نیست که بلاد اسلام است نه بلاد حرب، زیرا که متصل ببلاد حرب نیست. و نیز از برای آن که آن کفار ظاهر نمی‌گردانند در او احکام کفر را، بلکه قضات مسلمانانند، و پادشاهان که طاعت کافران می کنند بواسطهٔ ضرورت است، و ایشان مسلمانانند. و اگر بی‌ضرورت هم طاعت کنند حکم همچنین است. و هر مصری که در او والی مسلمان باشد از جهت کافران، جایز است از ایشان اقامت جمعه‌ها و عیدها و فراگرفتن خراج و تقلید قضات و تزویج ایامی، زیراکه مستولی بر ایشان مسلمان است. و اما طاعت کافران آن موادعه یا مخادعه‌ایست. و اما بلادی که بر او ولات کفار باشند جایز است مسلمانان را اقامت جمعه‌ها و عیدها. و قاضی قاضی می‌گردد بتراضی مسلمانان. و واجب است برایشان که التماس کنند والی مسلمان را. این است معنی دارالحرب و دارالاسلام و بازگشتن هر یکی از آن بدیگری درمذهب حنفی.

دارالاسلام نزد شافعیان

و اما بمذهب امام شافعی؛ درکتاب «انوار» گوید که مراد بدارالاسلام هر بلده‌ای است که بنا کرده باشند آن را مسلمانان، همچو بغداد و بصره، یا مسلمان شده باشند اهل آن بر او همچو مدینه و یمن، یا فتح کرده باشند آن را بقهر همچو خیبر و سواد عراق، یا بصلح بر آن وجه که رَقَبه از آنِ ایشان باشد، پس مواتِ آن حکم مواتِ دارالحرب دارد. و اگر غالب شوند کافران بربلده‌ای که مسلمانان ساکن آن باشند، همچو طرسوس، دارالحرب نمی‌گردد. این است نقل «انوار».

تکلیف بلاد قزلباش

قالَ فضلُ‌اللهِ بن روزبهان غَفَرَهُ‌اللهُ: شک نیست در آن که بلاد خراسان و عراق عرب و عراق عجم که عبارت از بغداد و اصفهان است و بلاد فارس و

آذربایجان و دیار بکر است، سالهاست که دارالاسلام است. اما خراسان در زمان خلفای راشدین فتح شده و احکام اسلام در آن جا ممّهد گشته. و اما عراق عرب آن سواد است که در زمان عمربن الخطاب رضی‌الله‌عنه فتح شده، و همچنین عراق عجم و دیگر بلاد که یاد کردیم، حالا در این زمان طایفهٔ طاغیهٔ باغیهٔ طاقیه سرخان برآن مستولی شده‌اند، و با وجود آن که ایشان بر آن استیلا یافته‌اند در زمان استیلای ایشان همچنان دارالاسلام است و دارالحرب نگشته باتفاق جمع اهل مذاهب و اقوال. اما بر قول امام اعظم ابوحنیفه رحمه‌الله، بنا بر آن که در بازگشتن دارالاسلام بدارالحرب نزد او شرط است که سه امر جمع گردد تا دارالاسلام دارالحرب شود، و آن شرایط ثلاثه حالا موجود نیست، بنا برآن که میان ایشان و دارالحرب بلاد مسلمانان هست از جمیع نواحی، و هیچ ناحیهٔ او متصل بدارالحرب نیست، زیرا که بلاد مذکوره میان آب جیحون و آب فرات و بحرهند و روم است، و این مجموع امصار مسلمانان است. و چون از شروط ثلاثه یک شرط مفقود باشد، نزد امام ابوحنیفه رحمه‌الله دارالاسلام دارالحرب نمی‌شود. پس ممالک مذکوره دارالحرب نباشد. و اما بر قول امامین رحمهما‌الله بنابرآن که در او احکام شرک جاری نیست. و این جماعت احکام ایشان بمذهب شیعهٔ امامیه جاری است، و شک نیست که شیعهٔ امامیه از فرقه‌های اسلام‌اند، و اقامت جمعه و اعیاد و نصب قضات برطریق اهل اسلام می‌نمایند، غایتش آن که ایشان مبتدعانند، و پادشاه ایشان قضات و مفتیان شیعی مذهب نصب کرده است. و عامهٔ اهل آن دیار معلوم است که بر دین اسلام‌اند و در موافقت بدعتهای ایشان مکره‌اند. و اگر منع غلات ایشان— که حاشا سبِّ شیخین می کنند— نمی‌نماید آن گناهی است کبیره که از او صادر می‌گردد، و بمجرد این نمی‌توان گفت که احکام شرک در او جاری است، مادام که نصب قضات شیعی کنند، و احکام بمذهب شیعه جاری باشد. پس برقول امامین بلاد مذکوره دارالحرب نباشد. و اما برقول شیخ الاسلام ابوبکر رحمه‌الله که در شرح «سیر اصل» گفته که دارالاسلام دارالحرب نمی‌شود مادام که باقی باشد چیزی از احکام اسلام، و اگر

ایران باجماع علمای اهل‌سنت دارالاسلام است

چه زایل گردد غلبهٔ اهل اسلام، ظاهر است که بلاد مذکوره دارالحرب نگشته، بنابر آن که بسیاری از احکام اسلام در آن بلاد باقی است. و انکار آن که احکام اسلام در آن دیار باقی است مکابره است، چه جمعه و عید و نصب قضات و اذان قایم و باقی است، غایتش آن که برطریق بدعت و احداث خلاف سنت و جماعت است. و بمجرد این احداث دارالاسلام که معلوم است که سکّان او تمام مسلمانان‌اند و در دست مبتدعان و غلات گرفتارند دارالحرب نگردد. و اما بر قول شیخ‌الاسلام اسفیجابی کـه دارالاسلام محکوم است بدان که دارالاسلام است مادام که یک حکم از احکام اسلام در او باقی است و دارالحرب نمی‌گردد الا بعد از زوال قراین، ظاهر است که احکام اسلام در آن‌جا بالکلیه منقطع نگشته و قراین زایل نشده. و همچنین بر قول امام لامشی و صاحب «منشور» و صاحب «ملتقط» که اقوال ایشان سابقاً مذکور شد، آن بلاد همچنان دارالاسلام است و دارالحرب نگشته. این است فتوی بر مذهب امام اعظم و سایر علمای ایشان.

و اما بر مذهب امام شافعی رحمه‌الله ظاهر است زیرا که در مذهب او دارالاسلام بهیچ حال دارالحرب نمی‌شود بواسطهٔ غلبهٔ کفار بر او، و از این‌جا معلوم شد که باتفاق مذاهب و اقوال بلاد خراسان و عراقین و آذربایجان و جمیع ممالکی که الیوم در تصرف طاقیه سرخان است دارالحرب نیست، بلکه همچنان دارالاسلام است. و استحلال دما و فروج و اموال ایشان نمودن و سبی و غارت ایشان حرام است. و با اهل آن بلاد عمل باید کرد عملی که با سایر امصار دارالاسلام کنند. و با طایفهٔ طاغیهٔ طاقیه سرخ قتال باید کرد، بنابر آن که ایشان بسجدهٔ صنم و بسب شیخین مرتد شده‌اند. این است حکم فتوی مذهبین که مذکور شد، و هر که آن را دارالحرب گوید و اعتقاد آن کند که دماء و فروج و اموال اهل ممالک مذکوره حلال است او احمقی جاهل عامی است و مستحق تعزیر و تأدیب، والله تعالی اعلم. اکنون چون معنی دارالحرب و دارالاسلام معلوم شد بیان حکم جهاد با کفار بنمائیم، و بالله التوفیق.

فصل دوم، در بیان حکم جهاد با کفار. بدان ایّدک‌الله تعالی که جهاد با کفّار فرض است. اما بمذهب حنفی؛ در کتاب «هدایه» گوید: جهاد فرض علی‌الکفایه است، هرگاه که قایم شوند بدو فریقی از مسلمانان ساقط گردد از باقیان. و اگر هیچ کس بدان قیام ننماید جمیع مردمان بترک او آثم گردند، مگر گاهی که نفیر عام باشد، پس آن هنگام فرض عین می‌گردد. و نفیر عام گفته‌اند که آن است که امام امر کند همه کس را که بیرون روند بواسطهٔ غلبهٔ کفار و درآمدن ایشان ببلاد اسلام. و قتال کفار واجب است و اگرچه ایشان ابتدا نکنند. و واجب نیست جهاد بر کودکان و نه بر بنده و نه بر زن و نه بر نابینا و نه بر کسی که براه نتواند رفت و نه بر کسی که دست او بریده باشند. پس اگر هجوم کند دشمنی بر مملکتی از بلاد اسلام واجب می‌گردد جهاد بر همه مردمان جهت دفع ایشان تا بغایتی که زن بیرون رود بی‌اذن شوهر، و بنده بی‌اذن مولی، زیرا که فرض عین گشته. و مکروه است که جُعْلی گیرند برقتال مادام که مسلمانان را در بیت‌المال چیزی باشد. و در «شرح هدایه» گوید: مراد بجعل آن است که امام چیزی ضرب کند از برای غازیان بر مردمان که بدان متقوی گردند آنان که بجهاد بیرون می‌روند. مراد آن که امام از مردمان چیزی بستاند و بغازیان دهد تا بحرب کفار روند. و در «هدایه» گوید که هرگاه در بیت‌المال چیزی نباشد باکی نیست که تقویت کنند بعضی بعضی را، زیرا که در او دفع ضرر اعلیٰ هست بالحاقِ ادنیٰ که آن جُعْل است. و مؤیّد این آن که پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم زرهائی از صفوان بن امیه گرفت بی‌رضای او، و عمر رضی‌الله‌عنه اسپ کسی که بغزا نمی‌رفت می‌ستد و بکسی می‌داد که بغزا می‌رفت. این است سخن «هدایه».

جهاد واجب کفائی است

در نفیر عام واجب عینی می‌شود

دستمزد غازیان

و اما حکم جهاد در مذهب شافعی رحمه‌الله؛ در «انوار» گوید که جهاد فرض کفایت بود در زمان حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم و امروز دو قسم است: فرض عین است و فرض کفایت. پس گاهی که کفار درآیند در بلده‌ای از بلاد مسلمانان، یا بر درِ شهری فرود آیند و قصد اهل آن شهر داشته باشند، متعین

جهاد نزد شافعیان

اگر بلاد اسلامی مورد حملهٔ قرار گیرد جهاد واجب عینی می‌شود

است بر اهل آن شهر دفع ایشان بدان چه ممکن باشد. پس اگر حال احتمال آن داشته باشد که یراق کنند و بیرون آیند، پس بر هر یک از اهل آن مملکت، اغنیا و فقرا و بندگان و آزادگان، واجب است که یَراق کنند بدان چه که قادر باشند بدان. و همچنین بر زنان اگر در ایشان قدرت دفعی باشد. و حاجت نیست که بندگان از خداوندان و زنان از شوهران رخصت حاصل کنند. و اگر حال احتمال آن نداشته باشد آن کسی که قصد کند او را کافری یا کفار، و داند که او را می کشند اگر می‌گیرند، پس بر او واجب است که دفع کند از نفس خود بدان چه ممکن باشد، خواه بنده باشد و خواه آزاد و خواه زن و خواه مرد و خواه صحیح و خواه مریض و کور و لنگ. و واجب نیست بر کودکان و دیوانگان. و اگر تجویز کند که او را می کشند یا اسیر می کنند او را می‌رسد که تن خود را تسلیم کند. و اگر زن داند که اگر خود را تسلیم می کند با او زنا خواهند کرد لازم است او را که دفع کند و اگرچه داند که کشته می‌گردد. و آن کسی که در مسافتی دونِ مسافت قصر باشد از آن بلده، او حکم آن بلده دارد. و همچنین است حکم کسی که بر مسافت قصر باشد، اگر کفایت با اهل بلده حاصل نگردد و آن جماعتی که در دون مسافت قصراند. وگاهی که جمع شوند جماعتی که کفایت بدیشان حاصل می‌گردد از باقیان ساقط می‌شود. و شرط است که مَرْکَب و زاد داشته باشد کسی که بر مسافت قصر است، و مَرْکَب شرط نیست در حق کسی که دون مسافت قصر است. و اگر فرود آیند کفار بر خرابه‌ای یا کوهی در دارالاسلام که دور باشد از بلدان و اوطان، همان حکم دارد که بر در شهر فرود آیند.

تسلیم درچه‌صورتی مجاز است؟

جهاد در چه صورتی واجب کفائی است؟

قسم دوم از جهاد فرض کفایت است، و آن آنست که مستقر باشند کفار در ممالک خود و قصد نکنند مسلمانان را، پس اگر امتناع کنند همه عاصی گردند، و اگر اقامت کنند بدان آن کسانی که کفایت بدیشان حاصل می‌گردد ساقط گردد از دیگران. و کفایت بدو چیز حاصل می‌گردد: یکی آن که امام محکم سازد مداخل کفار را بجماعتی که کافی باشند از برای آن کافران که در برابر ایشانند، و احتیاط کند به‌اِحکام حصارها و کندن خندقها و مانند آن، و مرتب دارد در هر

ناحیه‌ای امیری را که جهاد درگردن او اندازد و امور حفظ مسلمانان را در عهدهٔ او کند. دوم آنکه امام بنفس خود متوجه دارالحرب گردد و در آن‌جا درآید بغزا، یا کسی را امیر سازد که او را صلاحیت این کار باشد. و اقلّ او در هر سالی یک نوبت است. و جایز نیست که ترک جهاد کنند و سالی را از غزا کردن خالی گذارند مگر ضرورتی باشد، همچو ضعف مسلمانان ــ نعوذ بالله منه ــ و کثرت عدد و عدم زاد و علف اولاغ در راه.

شرایط وجوب جهاد

و وجوب این قسم را چند شرط است: اول تکلیف؛ پس واجب نیست بر صبی و مجنون. دوم ذکورت؛ پس واجب نیست بر زن و خنثی، و جایز است که اطفال مراهق که ببلوغ نزدیک شده باشند و زنان را رخصت دهند که بغزا روند نه مجانین را. سیوم حُرِّیّت؛ پس واجب نیست بربنده و مکاتب و حُرّالْبَعْضْ و اگر چه سیّد ایشان را امر کند. و جایز است سید را که بندگان را در سفر جهاد و غیر آن همراه برد از جهت خدمت و ایشان را لازم نیست قتال. چهارم صحت؛ پس واجب نیست بر مریض و کور و بی‌دست و لنگ که لنگی او ظاهر باشد. پنجم اُهْبَت یعنی یَراق؛ پس واجب نیست بر فقیر عاجز از سلاح و اسباب قتال. و شرط است که او را نفقهٔ رفتن و آمدن باشد، و مرکب داشته باشد اگر سفر او در مسافت قصر باشد. و باید که اینها فاضل از نفقهٔ کسی باشد که لازم است نفقهٔ او بر او. و هر عذری که منع وجوب حج می کند منع وجوب جهاد می کند، الاّ امن طریق که در سفر حج شرط است، و در غزا نی، خواه که خوف از طلیعهٔ کافران باشد و خواه از دزدان مسلمانان. ششم آن که مستقل باشد بخروج؛ پس کسی که بر او دیتی حالّ باشد از آنِ مسلمانی یا ذمّئی، او را نمی‌رسد که بجهاد بیرون رود بی‌رخصتِ او، مگر آن که مفلس باشد یا کسی را نائب خود ساخته باشد که جهت او قضا کند از مال حاضر. و کسی که یکی از پدر یا مادر او زنده باشند حرام است بر او جهاد مگر به‌اذن او اگر مسلمان باشد. و اگر کافر باشد جایز است بی‌اذن او. این است حکم قتال بمذهب شافعی رحمه‌الله؛ اکنون بیان کیفیت قتال کنیم بر مذهبین، و بالله التوفیق.

فصل سیوم، در بیان کیفیت قتال با کفار. بدان ایّدك‌الله تعالی که قتال با کفار را آدابی و شرایطی است که از سیرت حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم مستفاد شده، و ما اولا در مذهب امام اعظم ابوحنیفه رحمه‌الله آن را یاد کنیم.

حملهٔ مسلمانان به‌سرزمین کفّار

در کتاب «هدایه» گوید: گاهی که در آیند مسلمانان در دارالحرب پس حصار کنند شهری را یا قلعه‌ای را، اول دعوت کنند ایشان را به‌اسلام، اگر اسلام قبول کنند دست از ایشان باز دارند و با ایشان جنگ نکنند. و اگر از اسلام امتناع نمایند ایشان را امر کنند بادای جزیه. و این در حق کسی است که جزیه از او قبول می‌توان کرد، و آن کسی که جزیه از او قبول نمی‌توان کرد همچو مرتدان و عابدان بتان از عرب فایده نیست در خواندنِ ایشان بجزیه. پس اگر جزیه بدهند آن جماعت که جزیه از ایشان قبول می‌توان کرد ایشان راست آنچه مسلمانان راست. یعنی مال و نفس ایشان معصوم می‌ماند. و جایز نیست امام را که مقاتله کند با کسی که دعوت اسلام بدو نرسیده باشد. پس اگر پیش از دعوت به‌اسلام با ایشان مقاتله کند گناهکار گردد، ولیکن غرامت نباید کشید. و مستحب است که دعوت کند وقتِ ارادتِ قتال کسی را که بدو دعوت رسیده باشد از جهت مبالغه در انذار، و واجب نیست. و اگر از جزیه امتناع نمایند استعانت جوید بر ایشان بخدای تعالی و با ایشان محاربه کند.

نصب منجنیق و سوختن و آب‌بستن

و اگر احتیاج بنصب منجنیق باشد در وقت حصار نصب کند، و درختان و خانه‌های ایشان را بسوزاند اگر احتیاج بدان باشد. و آب برایشان ارسال کند، و درختان ایشان را بِبُرَد و زراعتهای ایشان را فاسد گرداند. و باکی نیست اگر تیرباران کند ایشان را یا سنگ اندازد، و اگرچه درمیان ایشان مسلمانی اسیر باشد یا تاجری. و اگر کافران اطفالِ مسلمانان را یا اسیران را اسیر خود سازند دست از تیرانداختن ایشان باز ندارند و قصد کافران کنند. و اگر بر مسلمان رسد تیر، دیت لازم نیاید. و باکی نیست که زنان و مصاحف با خود بیرون برند گاهی که لشکر بزرگ باشد و آمن باشند بر آن. و مکروه است که زنان و مصاحف همراه برند در پاره‌ای لشکر که آمن نباشند بر آن. و اگر درآید مسلمانی به‌امان دربلاد

کفار باکی نیست که مصحف با خود همراه بردگاهی که ایشان قومی باشند که وفا بعهد کنند.

شرکت زنان در لشکرکشیها

و زنان پیر بیرون روند در لشکر بزرگ تا اقامت نمایند بعملی که لایق ایشان باشد، همچو طبخ و آب آوردن و دوای مجروحان و مریضان کردن. و اما زنان جوان در خانه ایشان را جای کردن بهتر است از برای دفع فتنه. و باید که زنان جنگ نکنند که مبادا استدلال جویند بجنگ کردن ایشان بر ضعف مسلمانان مگر نزد ضرورت، و مستحب نیست زنان را همراه بردن از جهت مباشرت و خدمت، و اگر لابد باشد بیرون بردن زن باید که کنیزان را برند نه آزادان را. و مقاتله نکند زن مگر به‌اذن شوهر خود، و نه بنده مگر به‌اذن خداوند خود، مگر آن که هجوم کند دشمن که از برای ضرورت (زن بی‌اذن شوهر و بنده بی‌اذن خداوند آن هنگام برون می‌تواند رفت)[1].

مثله کردن و قتل زن و بچه و معلولین

و سزاوار است مسلمانان را که غدر نکنند و در غنیمت خیانت ننمایند و مُثله نکنند که گوش و بینی و اعضای کافران را ببرند، و زن و طفل و پیران بسیار پیر و کوران و بی‌رفتاران را از کافران نکشند، مگر آن که یکی از اینها را رأیی در جنگ باشد، یا آن که زن پادشاه باشد. و اگر یکی از اینها جنگ کنند او را بکشند. و همچنین است حکم مجنون که او را نکشند مگر آن که قتال کند.

اگر پدر مسلمان در صف دشمن باشد

و مکروه است که ابتدا کند مرد بمقاتله با پدر خود که او را بکُشد. پس اگر دریابد پدر را در جنگ، امتناع کند از قتل او تا غیر او بکُشد او را. و اگر قصد کند پدر قتل او را بحیثیتی که ممکن نباشد او را دفع او الا بکشتن او، بکشد او را. این است کیفیت قتال بمذهب حنفی.

جنگ با مشرکان در فقه شافعی

و اما کیفیت قتال با مشرکان درمذهب شافعی؛ در«انوارشافعیه» گوید: گاهی که امام لشکری را بفرستد بجنگ کافران باید که کسی را برایشان امیر سازد، و امر کند ایشان را بطاعت او، و امیر را وصیت کند برعایت لشکر. و سنت است که بیعت از ایشان فراگیرد که فرار نکنند. و مستحب است که روز پنجشنبه

---

(۱) اضافه ازم.

اول روز ایشان را بیرون برد و طلب نصرت بضعیفان و فقیران کند، و نزد آن که صفها بیک دیگر رسد دعا کند و تکبیر گوید بی‌آنکه آواز بردارد بسیار، و مردمان را تحریض نماید بر قتال و بر صبر و ثبات. و جایز است استعانت باهل ذمه و مشرکان نزد امن از خیانت ایشان و کثرت مسلمانان بحیثیتی که اگر لشکر کفار بیک دیگر منضم گردند مسلمانان بر مقاومت ایشان قادر باشند. و باید که امام ترغیب کند مردمان را بر جهاد بدادن یراق و سلاح از بیت‌المال، و جایز نیست اجارت گرفتن مسلمان از جهت جهاد، خواه بنده باشد و خواه آزاد. و جایز است استیجار ذمی امام را نه آحاد را.

کشتن سفرا و زنان

و جایز نیست کشتنِ رسولانِ کافران و نه کشتن اطفال و زنان و دیوانگان ایشان مگر آن که مقاتله کنند. و استثنا کرده‌اند از کشتن زنان چند صورت که در آن صورتها جایز است کشتن ایشان: اول آنکه زن کافر دشنام اسلام و مسلمانان دهد بنا بر ظهور فساد از او. دوم آنکه آن زن از قومی باشد از کافران که ایشان را کتابی نباشد همچو بت‌پرستان و دهریه و از اسلام امتناع نمایند. امام ماوردی گفته که چنین زنان را بکشند نزد شافعی رحمه‌الله. سیوم آن که حالت ضرورت باشد که کافران ایشان را اسیر خود ساخته باشند. چهارم آنکه کسی مضطر باشد و غیر از ایشان چیزی نیابد، او را می‌رسد که ایشان را بکشد و بخورد بر قول اصح.

برده‌گرفتن اولاد و اموال کفار

و جایز است قتل راهب و پیر ضعیف و اعمی و زَمِن. و جایز است که ایشان را بنده سازند و سَبْیِ ذُرِیّتِ کفار نمایند، و اموال ایشان را غنیمت گیرند. و جایز است محاصرهٔ کفار در بلاد و قلاع و آتش بر ایشان افروختن و آب در قلعه و حصار ایشان انداختن و منجنیق بسوی حصار افکندن، و شبیخون بر سر ایشان بردن در وقت غفلت، و منع نمی کند این امور را بودن مسلمانی در میان ایشان از اسیری یا تاجری.

اگر مسلمانی در میان کفار باشد

و اگر ایشان مسلمانان را اسیر خود سازند، و ضرورتی نباشد بقصد ایشان، قصد ایشان جایز نیست. پس اگر در این حال تیر یا سنگ اندازد و آن مسلمان

کشته شود، پس اگر داند و شناسد آن مسلمان را قصاص لازم آید. و اگر ظن داشته باشد که مسلمان است دیت لازم آید. و اگر ضرورت داعی شده باشد به تیرانداختن، تیراندازیم بدیشان و توقّی کنیم مسلمانان را. پس اگر تیراندازند و کشته شود آن مسلمان در این حال، نه قصاص باشد و نه دیت اگر او را ندانند مسلمان، و اگر او را دانند مسلمان واجب می‌گردد دیت.

گریختن از جنگ حرام است

و حرام است هزیمت و بازگشتن از صف قتال گاهی که زیادت نباشد عدد کفار بر دو برابر لشکر مسلمانان، مگر آن که متحرّف شده باشد از برای جنگ، یا آن که جای گرفته باشد نزد طایفه‌ای دیگر که با ایشان حمله کند. و اگر عاجز شود از برای تشنگی، یا اسپ او بمیرد و قادر نباشد برقتال پیاده، یا نماند او را سلاحی، جایز است او را بازگشتن. و اگر گمان برد که اگر ثابت می‌مانَد مقتول می‌شود جایز نیست او را بازگشتن. و جایز نیست که صد سوار شجاع از دویست و یک سوار ضعیف از کافران منهزم گردد. و گاهی که قصد کنند کافران بلدی را و اهل بلد حصار کنند گناهکار نمی‌گردند.

تکلیف اسرا

و گاهی که زنان کافران یا فرزندان ایشان اسیر گردند بنده شوند همچو سایر اموال غنیمت، و امام اختیار دارد در میان مردان کامل ایشان اگر خواهد کُشد، یا منّت نهد، یا فدا ستاند، یا بنده سازد ایشان را برحسب مصلحت او. و اگر مصلحتی نزد او ظاهر نگردد حبس کند ایشان را تا آن زمان که ظاهر گردد. و اگر مسلمانی یا ذمّی اسیر را بکشد پیش از آن که امام در باب ایشان رأی مقرر گرداند، او را تعزیر کنند و قصاص و دیت نیست و نه قیمت. و بعضی گویند: قیمت واجب گردد. و اگر امام اختیار فدا کند بمال، آن مال حکمِ غنیمت دارد، و همچو غنیمت قسمت کنند.

و در «فتاوای قفال» آمده که هرگاه که اسیران ما در دست کافران نباشند جایز است ما را فدا بمال و غیر آن، بخلاف آن که اسیران ما در دست ایشان باشند که بر آن تقدیر جایز است ما را مُفادات بنفس نه بمال. و مذهب امام ابوحنیفه رحمه‌الله هم‌چنین است. وگاهی که واقع شود در میان اسیران زنی یا

پسری پس کشته شود، واجب می‌گردد قیمت باتفاق. وگاهی که اسیر مسلمان گردد معصوم می‌گردد خون او، و اختیار دارد امام درباقی خصال.

تکلیف زنان شوهردار

و اگر مسلمان شود کافر پیش از ظفر بر او معصوم می‌گردد خون و مال او، و همچنین اولاد صغار و نه زوجهٔ او. پس اگر زوجهٔ او بنده‌گردد، قبل از دخول یا بعد از او، منقطع می‌گردد نکاح. وگاهی که زن و شوهر را با یک دیگر سَبْیْ کنند، یا یکی از ایشان را، منفسخ می‌گردد نکاح. و اگر هر دو بنده شوند نکاح منفسخ نگردد.

تکلیف روابط مالی

و ساقط نمی‌گردد دَین مسلم و ذمی از حربی بدان که حربی بنده شود، و ساقط می‌گردد دَین حربی، و آن را قضا کنند از مالی که او را باشد و غنیمت مسلمانان شده باشد بعد از بنده شدن او و نه پیش از بنده شدن او. و اگر استقراض کند حربئی از حربئی، یا بخرد از او چیزی را، بعد از آن هر دو مسلمان شوند یا قبول جزیه کنند، ساقط نمی‌شود دین مال، هم‌چنانچه ساقط نمی‌شود مهر و کفّارت، و ساقط می‌شود حد. و اگر حربئی تلف کند مال حربئی را، یا غصب کند، و هر دو مسلمان شوند یا مسلمان شود آن کسی که تلف کرده، پس هیچ ضمانی نیست. و اگر قهر کند قرض دار قرض خواه را، دین ساقط گردد. و اگر قهر کند بنده سیّد خود را، آزاد گردد و مالک او شود. و اگر زن قهر کند زوج خود را، مالک او شود، و نکاح منفسخ گردد.

تخریب ابنیه و اتلاف حیوانات

و جایز است خراب کردن بناهای کفار و قطع اشجار ایشان گاهی که احتیاج بدو باشد از برای آنکه جنگ بدان قطع ممکن باشد، یا ظفر برایشان بدان حاصل گردد، یا غالب برظن آن باشد که بدست مسلمانان در نخواهد آمد، والاّ ترک آن اولی است. و جایز نیست اتلاف حیوانات غیر از اسپی که بدان جنگ می‌کنند از برای دفع ایشان یا ظفربر ایشان. و اگر تورات و انجیل بیابند جایز نیست که او را بر حال خود بگذارند، بلکه باید که سیاه کنند یا بشویند و نسوزانند، زیرا که در آن اسماء خدای تعالی است. اینست کیفیت قتال با کافران در مذهب شافعی.

اکنون سیرت حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم در جهاد با کفار بیان کنیم تا امام و سلطان بدان اقتدا کنند، و بالله التوفیق والله اعلم بالصواب.

فصل چهارم، در بیان سیرت حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم در جهاد با کافران. بدان ایّدک‌الله تعالی که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم راسیرتی است در جهاد که آن مأخذِ مذاهب است، و ما بر وجهی که در «صحاح» ثابت شده آن سیرت را یاد کنیم تا امام و سلطان بدان اقتدا نمایند و موجب فوز باتبّاع سنت باشد، ان‌شاء‌الله.

شیخ الاسلام مجدالدین محمد بن یعقوب‌الفیروزآبادی در کتاب «صراط‌ـ مستقیم» گفته که جهاد ذُروهٔ سِنام اسلام است، و اهل آن را در دنیا و عقبی در اعلیٰ منازل مقام. لاجرم حظّ جنابِ حضرت رسالت صلی‌الله علیه‌وسلم از آن، اوفر حظوظ. و عادت آن حضرت در سلوکِ طُرُقِ آن اکمل و اجملِ عادات. و ساعات و اوقات آن حضرت بر جهاد موقوف بود، هم بزبان و هم بجنان و هم بدعوت و بیان یاأَیُّهَا النَّبِیُ جَاهِدِالْکُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِیْنَ وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ[1] وقال‌الله تعالی: فَلاَ تُطِعِ الْکافِرِیْنَ وَ الْمُنافِقِیْنَ وَجَاهِدْهُمْ بِه جِهَاداً کَبِیْراً[2].

و علما گفته‌اند: مراتب جهاد چهار است: اول، جهاد نفس. دوم، جهاد شیطان. سیوم، جهاد کفار. چهارم، جهاد منافقان. (مراتب چهارگانهٔ جهاد)

اما جهاد نفس را چهارمرتبه است: اول، جهاد تعلم دین حق. دوم، جهاد بر عمل بر آن علم. سیوم، جهاد بردعوت بدان علم و تعلیم نادان. چهارم، جهاد بر صبر و احتمال مشقّات دعوت و اَذیٰ از خلق. و هر آن کس که این مراتب چهارگانه را استعمال کند او را در ملکوت آسمان عظیم خوانند. (جهاد با نفس)

و اما جهاد شیطان را دومرتبه است: جهاد بر دفع آنچه القا می کند از شبهات و شکوک. دوم، جهاد بر دفع آنچه القا می کند از ارادت و شهوت. و (جهاد با شیطان)

---

(۱) سورهٔ التوبه: ۷۳ و التحریم: ۹.
(۲) سورهٔ الفرقان: ۵۲.

سلاحِ اول یقین است، و سلاح دوم صبر است.

جهاد با کفار

و اما جهاد کافران و منافقان بر چهار مرتبه است: بدل، و زبان، و مال، و نفس.

جهاد با ستمگران و بدعتگذاران

و اما جهاد ارباب ظلم و منکرات و بدع بر سه مراتب است: اول بدست، و اگر عاجز شود بزبان، و اگر عاجز شود بدل.

و این سیزده‌مرتبه که جهاد است و هرکه از او بی‌بهره بود علامت او نفاق بود: مَنْ ماتَ وَلَمْ یُحَدِّثْ نفسَهُ بغَزْوٍ ماتَ علیٰ شُعبةٍ من النفاق. و اکمل خلق در مجموع این مراتب آن حضرت بود، از اول روز بعثت تا روز وفات لایزال در جهاد بود، و جن و انس و عرب و عجم و کوچک و بزرگ و آزاد و بنده و نر و ماده را بحق دعوت می‌فرمود و راه راست می‌نمود، و از شرک و کفر و ضلال منع می کرد. و چون زبان بسب وشتم اصنام بکشید کفارِ قریش بعداوت برخاستند، و چون اذی و مُعاداتِ ایشان بغایت رسید فرمان بهجرت شد؛ جماعتی بزمین حبشه هجرت کردند، امیرالمؤمنین عثمان با رقیّه رضی‌الله‌عنهما و ده‌نفر دیگر برفتند. باز چون حمزه رضی‌الله‌عنه مسلمان شد، و اسلام آشکارا گشت و در تزاید آمد، کفار در اضطراب شدند، و با یک دیگر معاقدت کردند که با بنی‌مطلب و بنی‌عبدمناف مبایعت و مناکحت نکنند، و از مکالمت و مجالست ممتنع باشند، تا آن حضرت را تسلیم ایشان کنند. و براین جمله نامه‌ای نوشتند و در سقف کعبه آویختند، دست کاتب شل شد و آن نامه را کرم بخورد، مگر جائی که نام خدا و رسول بود. و بنوهاشم و بنومطلب در میان شِعْبْ محصور می‌بودند مدت سه‌سال، تا جبرئیل علیه‌السلام خبر کرد که صحیفه را کرم خورد و کفار قریش بسخن ابوطالب از سر آن گذشتند. و هم‌چنین جهاد بزبان می‌فرمود تا قتال فرض شد.

عهدنامهٔ کفار و محاصرهٔ مسلمانان

و احادیث بر فضل جهاد زیادت بر چهار صد ثابت شده، و با صحابه مبایعت می کرد در جنگ که نگریزند، و گاه مبایعت می‌فرمود بر موت. و در امر جهاد با صحابه مشورت می کرد. و در راه بعد از همه لشکر رفتی، و ماندگان را

روش پیغامبر در جنگ

برداشتی، و در سیر رِفق تمام کردی، و جاسوسان را سوی لشکر دشمن فرستادی، و مقدمات و طلایع پیش گرفتی، و پاسبانان را بر اطراف لشکر تفرقه فرمودی. و چون با دشمن برابر شدی بایستادی و دعا کردی و از حق تعالی نصرت خواستی و با جملهٔ صحابه رضی‌الله‌عنهم بذکر مشغول شدی، و لشکر را خود ترتیب فرمودی، و مقاتلان را معین کردی، و در حضرتِ او بفرمان او مقاتله کردندی. و در جنگ آب خنک بنوشیدی، و میان دو زره مظاهره کردی، و در لشکر آن حضرت رایات و اعلام بودی. و چون بر قومی غالب شدی، در آن عرصه سه روز اقامت فرمودی. و چون خواستی که بر قومی تاختن آرد انتظار کردی، اگر در میان ایشان آواز بانگ نماز شنیدی تاخت نفرمودی. وگاه بر دشمن شبیخون کردی، و گاه در روز تاخت کردی. و سفر در روز پنجشنبه دوست داشتی. و چون لشکر فروآمدی، ایشان را چنان جمع فرمودی و بر هم پیوستی که اگر جامه‌ای را بر ایشان بگستریدندی همه را بپوشیدی. و صفوف را خود مرتب کردی، و در وقت قتال شجعان را از برای اقدام بدست مبارک خود تعیین فرمودی، و می‌فرمودی: فلان تو پیش رو، فلان تو پس رو. وگاه در وقت لقاء دشمن این دعا برخواندی: اللهُمَّ مُنْزِلَ الکتاب وَ مُجْرِی السَّحاب و هازمَ الاحْزابِ، اهزِمْهُم وَ انصُرْنا علیهم، سَیُهْزَمُ الْجَمْعُ و یُوَلّونَ الدُّبُر، بل الساعةُ مَوْعِدُهُمْ والساعةُ اَدْهیٰ و اَمَرّ، اللهمَّ انزِلْ نَصْرَکَ، اللهمَّ أنتَ عَضُدی وأنتَ نصیری و بکَ اُقاتِلُ.» و چون جنگ در پیوستی و تنور قتال گرم شدی و دشمن قصد آن حضرت کردی، به‌آواز بلند فرمودی:

دعای پیغامبر در کارزار

انا النَّبی لا کذب   انا ابنُ عبدالمُطّلب

و چون کار بسختی رسیدی دلیران پناه بدان حضرت آوردندی، و از همه نزدیکتر بدشمن آن حضرت بودی. و اصحاب خود را در جنگ شعاری تعیین کردی که یک دیگر را بدان شناسند. و یک‌بار شعار ایشان این بود: «اَمِتْ، اَمِتْ» یعنی بمیران، بمیران، وگاهی شعار «یا منصور» وگاه «حٰم، لا یُنْصَرون».

شعار لشکر اسلام

وگاه زره پوشیدی و خود بر سر نهادی، و شمشیر حمایل کردی، و نیزه

لباس جنگ پیغامبر

برداشتی، و کمان در بازو انداختی. و گاه سپر برداشتی. و خرامیدن در وقت جنگ دوست داشتی. و بر دشمن منجنیق راست کردی چنانچه در طائف کرد.

سفارشهای پیغامبر در جنگ

و از قتل زنان و طفلان نهی فرمودی، و جنگیان را فرمودی تا ببینید هر که موی عانه برآورده او را قتل کنند، و اگر نه او را اسیر کردی. و چون طائفه‌ای را بغزا فرستادی، ایشان را امر بتقوی و پرهیزگاری فرمودی، وگفتی: سیروا بسم‌الله، و فی‌سبیل‌الله، قاتِلوا مَنْ کَفَرَ باللهِ، ولا تَمْثِلوا ولا تَغْدرُوا ولا تَقْتُلوا وَلیداً، و نهی فرمود از بردن قرآن بدیار کفار. و اگر سریّه‌ای فرستادی امیر ایشان را بفرمودی که پیش از قتال دشمن را دعوت می کند به‌اسلام و هجرت، یا اسلام فقط بی هجرت، یا بدل جزیه کنند. و اگر از این مجموع ابا کنند، بخدای تعالی استعانت کن وقتال کن. و چون بر قومی ظفر یافتی بفرمودی تا غنایم جمع کنند. این است سیرت حضرت پیغامبرصلی‌الله‌علیه‌وسلم در جهاد. اکنون شروع در بیان احکام غنایم نمائیم، وبالله التوفیق و منه الاستعانة فی کل باب.

باب دوازدهم

در غنایم و قسمت آن، و تنفیل و اخراج خمس و مستحقان آن، و احکام استیلای کفار.

و این باب مشتمل بر پنج فصل است.

فصل اول، در بیان معنی غنیمت و فرق میان او و فیء و کیفیت جمع آن:

معنی غنیمت

بدان ایّدک الله تعالی که غنیمت فعیله‌ای است از غَنَمَ و او بمعنی زیادتی است. و در شریعت چیزی است که اصابت کنند از اموال اهل حرب، و مسلمانان در یافتن آن اسپ و شتری دوانیده باشند، یعنی آن را بجنگ گرفته باشند و قوت بازو، و جمع او غنایم، و مَغْنَمْ بمعنی او است و جمع او مَغَانِمْ، و غُنْمْ بضم، اسم است، و غَنْمْ بفتح، مصدر. این است معنی غنیمت در شریعت. و فیء عبارت از مالی است که از قِبَلِ کفار حاصل گردد بی آن که اسپی دوانند، همچو موضعی که کافران از آنجا جلا کنند. و مال فیء را مصارفی است که در باب خراج مذکور شد.

احکام جمع غنیمت نزد حنفیان

و اما کیفیتِ جمع غنیمت نزد امام اعظم؛ در کتاب «هدایه» گوید: هرگاه که امام بلده‌ای فتح کند بقهر، او اختیار دارد، اگر خواهد قسمت کند میان مسلمانان، و اگر خواهد قرار دهد اهل او را بر او، و وضع کند برایشان جزیه، و بر زمینهای ایشان خراج. و بعضی گویند اول اَولیٰ است نزد حاجتِ غانمین، و دوم نزد عدمِ حاجتِ ایشان، تا عُدّت باشد در زمان آینده. و اما در منقولات

مجرده؛ جایز نیست که منت نهد بدان امام بدان که رد کند آن را بسوی ایشان، زیرا که برآن شرع وارد نشده. و در اسیران اختیار دارد اگر خواهد بکشد، و اگر خواهد بنده سازد ایشان را، و اگر خواهد ایشان را بگذارد آزاد از برای ذمت مسلمانان مگر مشرکان عرب و مرتدان. چنانچه بعد از این مبیّن گردد انشاءالله. و جایز نیست که رد کند ایشان را بدارالحرب. و مفادات نکنند اسیران کافر را باسیران مسلم نزد ابوحنیفه رحمه‌الله، و نزد امامین جایز است مفادات. و اما مفادات بمال که از ایشان بستانیم جایز نیست در قول مشهور از مذهب. و در «سیر کبیر» ذکر کرده که باکی نیست که مفادات کند گاهی که مسلمانان را حاجتی باشد. و اگر مسلمان شود اسیر دردست ما، او را مفادات باسیر مسلمان نتوان کرد که دردست ایشان باشد. و جایز نیست منّت نهادن بر اسیران وگاهی که ارادت کند امام بازگشتن بدارالاسلام و با او اولاغان باشد و قادر نباشد بر نقل آن بدارالاسلام، او را بکشد و بسوزاند، و آن نکند که بازگذارد و پی نکند.

معاوضهٔ اسیران

و قسمت نکند غنیمت را در دارالحرب تا آن زمان که او را بدارالاسلام آورند. و جایز نیست که بفروشند از غنیمت چیزی را و نه آنکه آن را تمول کنند زیرا که ملک نیست. و اما جامه‌ها و متاعها، پس مکروه است انتفاع بدان قبل از قسمت بی‌حاجتی، مگر آن که قسمت کند امام میان ایشان در دارالحرب گاهی که محتاج شوند به‌ثیاب و دواب و متاع. وکسی که مسلمان شود ازکافران در دارالحرب، یعنی پیش از آن که او را بگیرند، احراز کند باسلامِ خود نفس خود را و اولاد صغار خود را. و هرگاهی که بیرون آیند مسلمانان از دارالحرب جایز نیست که علف دهند از غنیمت، و نه آن که بخورند از آن. و هرکس که فاضل آید با او علفی یا طعامی، رد کند آن را بسوی غنیمت. یعنی آن که گاهی که قسمت نکرده باشند. و بعد از قسمت تصدق کنند بدان اگر اغنیا باشند، و انتفاع کنند اگر محتاجان باشند. و اگر انتفاع یافته باشند بعد از احراز رد کنند قیمت او را بسوی غنیمت اگر قسمت نشده باشد. و اگر قسمت شده باشد غنی تصدق کند بقیمت او، و فقیر چیزی بر وی نیست. این است کیفیت جمع غنیمت قبل از قسمت

منع تقسیم غنایم پیش از وصول به‌دارالاسلام

بمذهب حنفی.

احکام غنیمت نزد شافعیان

و اما در مذهب شافعی؛ در «انوار» گوید: آنچه از کفار گرفته‌اند برسبیل قهر یا بدزدی، آن غنیمت است، و هم چنین است آنچه موجود باشد برسبیل لُقَطه از دارالحرب، پس اگر ممکن باشد مسلمانان را لابد است از تعریف. و اگر ضالهٔ حربی در دارالاسلام بیابند آن فیء است، هم‌چنانچه اگر درآید طفلی یا زنی از ایشان در بلاد ما. اگر مردی از ایشان درآید در بلاد ما، پس مسلمانی او را بگیرد غنیمت باشد. و جایز است تلقیط در غنیمت پیش از قسمت، بدان که تناول کنند قوت و گوشت و پی و میوه‌ها و هر طعامی که معتاد باشد اکل او عموماً، همچو عسل و دوشاب و شکر و فانیذ، و غانمان را می‌رسد که علف دواب بدهند از کاه و جو و آنچه در معنیِ این است. و جایز است کشتن مأکول اللحم، و جایز نیست فراگرفتن سائر اموال و نه انتفاع بآن همچو پوشیدن جامه و رکوب دابه. و اگر مخالفت کند لازم است بر او اجرت آنچه انتفاع از آن گرفته. و اگر محتاج شود به‌پوشیدن جامه از برای سرما و مانند آن رخصت از امام طلب کند و آن را حساب کنند از نصیب او، و مخصوص نیست بکسی که محتاج باشد. و موضع ملتقط دارالحرب است تا بعمارات دارالاسلام. و اگر رجوع کند بسوی دارالاسلام و فاضل مانده باشد از مأخوذ چیزی، لازم است او را که رد کند بغنیمت. و جایز است مستحق غنیمت را که اعراض کند از حصهٔ خود پیش از قسمت، و اگرچه افراز خمس کرده باشند. و جایز نیست ذوی‌القربی را و کسی که سلب برده که اعراض کنند، و نه بنده و صبی را از رَضْخْ. و اگر پیش از اعراض بمیرد حق او منتقل بورثه می‌گردد، و اگر چه غانمان مالک نمی‌گردند قبل از قسمت، و مالک می‌گردند اراضی و عقارات را. این است بیان کیفیت جمع غنایم بمذهب شافعی. اکنون بیان کیفیت قسمت غنایم کنیم، وبالله التوفیق.

تصرف در غنیمت پیش از قسمت

فصل دوم، در بیان کیفیت قسمت غنایم: بدان ایّدک الله تعالی که بر امام یا سلطان واجب است که قسمت غنایم نمایند زیرا که در ترک قسمت تعطیل

حقوق غانمین و ارباب خمس است. پس بر پادشاه واجب باشد که حفظ حقوق ایشان نماید، و آن بقسمت غنایم حاصل می‌گردد.

چگونگی تقسیم غنایم نزد حنفیان

و اما قسمت غنایم بمذهب امام اعظم ابوحنیفه رحمه‌الله؛ در کتاب «هدایه» گوید: قسمت کند امام غنیمت را و بیرون کند از آن خمس را، و چهار قسمِ دیگر را در میان غانمان قسمت نماید. پس از آن، سوار را دوسهم است و پیاده را یک سهم است نزد ابوحنیفه رحمه‌الله، و نزد امامین، سوار را سه سهم است و پیاده را یک سهم. و اگر کسی را چند اسپ باشد بیش از یک اسپ او را سهم ندهند. و ابویوسف گفته: دو اسپ را سهم دهند. و حکم اسپ ترکی و اسپ عربی یکی است، یعنی خواه تُبْجاق باشد و خواه یابو یک حکم دارد در آن که دوسهم گیرد. و کسی که درآید در دارالحرب و سوار باشد و اسپ او هلاک شود او مستحق سهم سواران است. و کسی که درآید پیاده و اسپی بخرد او مستحق سهم پیاده است. و اگر بدارالحرب سوار درآید و پیاده جنگ کند از برای تنگیِ مکان، مستحق سهم سواران است باتفاق. و اگر سوار درآید و بعد از آن اسپ خود را بفروشد یا ببخشد یا اجارت دهد یا گرو کند، در روایتِ حَسَن از ابوحنیفه رحمة‌الله علیه آن است که او مستحقِ سهم سواران است، و در ظاهر روایت مستحق سهم پیادگان است. و اگر بعد از فراغ از جنگ اسپ خود را بفروشد سهم سواران ساقط نمی‌گردد، و هم‌چنین است حکم گاهی که او را بفروشد در حالت قتال نزد بعضی، واصح آنست که ساقط می‌گردد. و سهم ندهند بنده را و نه زن را و نه طفل را و نه ذمّی را، لیکن ایشان را رَضْخْ دهند، و معنیِ رَضْخْ در فصل مستقبل گفته شود. این است کیفیت قسمت بمذهب حنفی.

تقسیم غنایم نزد شافعیان

و اما کیفیت قسمت در مذهب شافعی؛ در «انوارشافعیه» گوید: غنیمت عبارت از مالی است که حاصل شود از کفار بقتال و دوانیدن اسپ و شتر بغایتی که اگر لشکرگاه زنند در مقابل کافران و شروع در جنگ کنند بعد از آن صلح نمایند بر مالی، پس آن مال غنیمت است.

لباس و اسلحه کشتگان

و ابتدا کنند در غنیمت بسَلَب که عبارت از رخت و سلاح کشتگان

کافران است، پس آن را بقاتل دهند و خمسِ از آن بیرون نکنند. و سَلَب جامه‌های او است که پوشیده، با موزه و زانوبندها، و طوق و دست آرنج، و کمر و همیان و دراهمی که با خود داشته باشد، و آلات جنگ همچو زره و جوشن و کلاه‌خود و اسلحه و مرکوب و آلات او، همچو زین و لجام و جنیبه‌ای که پیش او کشند نه همچو بُخچه‌ای که براسپ بسته باشد، و نه آنچه در بُخچه باشد از آلات و دراهم، و نه غلامی که با او است و نه جنیبه‌ای که پس از او است.

شرایط استحقاق سلب

و استحقاق سلب را چند شرط است: اول آنکه قاتل مسلمان و ممیز باشد. پس ذمی مستحق نگردد، و صبی و مجنون و بنده و زن و تاجر مستحق گردند. دوم آن که مقتول بالغ عاقل مرد آزاد باشد. پس اگر صبی یا مجنون یا زن یا بنده باشد که مقاتله نکنند مستحق نمی‌گردد سهم ایشان را، زیرا که قتل ایشان حرام است لیکن اگر اینها قتال کنند مستحق می‌شود. سیوم آن که زایل گرداند منفعت کافری را باسیر کردن یا کشتن یا نزدیک بکشتن رسانیدن، بآنکه کور کند او را یا هر دو دست و پایش را ببُرد یا یک دست و یک پایش را ببُرد. و اگر جماعتی در خون کسی شریک شوند سلب از آنِ همه باشد، و اگر یکی او را نزدیک بکشتن سازد و دیگری بکشد سَلَب از آنِ اول باشد. و اگر اول مجروح سازد او را یا یکی از دست و پایش ببُرد و کسی دیگر بکشد سَلَب از آنِ دوم باشد. چهارم آنکه حرب قایم باشد که او را بکشد. پس اگر لشکر هزیمت یابد و او از پی برود و یکی را بکشد سَلَب او را مستحق نمی‌گردد. پنجم آن که سوار باشد بر چیزی که او را رکاب باشد. پس اگر از بالای حصار یا از پس صف چیزی بکافر اندازد و او را بکشد، یا از صف مسلمانانِ بصف کفار اندازد و کافری را بکشد، یا اسیری را بکشد، یا کسی که بحد کشتن رسانیده باشند او را بکشد، یا کسی که بخواب باشد یا مشغول باکل باشد یا غیر آن، مستحق سلب نمی‌گردد.

و شرط نیست که قاتل و مقتول مقابل یک دیگر باشند، پس اگر مقاتله کنند زمانی بعد از آن کافر بگریزد و مسلمان او را در وقت پشت کردن بکشد مستحق گردد. و شرط نیست که مقابل او باشد. پس اگر کافر و مسلمان در مقابل

یکدیگر مقاتله کنند و مسلمان از پس کافر درآید و او را بکشد مستحق سلب می‌گردد. و شرط نیست که او را در مبارزت بکشد، پس اگر در میان کفار در رود و کافری را بکشد مستحق سلب گردد. و فرق نیست میان آن که امام بگوید که هر کس که کسی را بکشد سلب از آنِ اوست یا نگوید.

پس از آن که سلب بیرون کنند باید که مؤونتهائی که در جمع غنایم واقع شده بیرون کنند، همچو اجرت حمال و اجرت کسی که حفظ غنیمت کرده و غیر آن. بعد از آن، نَفَل را بیرون کنند چنانچه بعد از این مذکورگردد. پس از آن باقی را به‌پنج سهم مساوی قسمت کنند و پنج رقعه بردارند، و بر یکی بنویسند که لله تعالی، و برچهار دیگر بنویسند که للغانمین، و آن را در میان پنج بُنْدُقْ متساوی نهند و از برای هر قسمی رقعه‌ای بیرون آورند. پس آنچه لله است اگر بیرون آید آن را میانهٔ اهل خمس قسمت کنند چنانچه بعد از این مذکورگردد. و قسمت کنند باقی را بر غانمان، خواه عقار باشد و خواه منقول. و رضخ از جملهٔ این است چنانچه مذکورگردد.

تقسیم غنایم بحسب قرعه

و غانمان جماعتی‌اند که حاضر شده باشند در جنگ از برای قتال و اگرچه قتال نکنند. و حق نیست در غنیمت کسی را که حاضر شود در جنگ بعد از آنکه جنگ آخر شده باشد. و اگر حاضر در جنگ بمیرد بعد از انقضای جنگ حق او منتقل می‌گردد بوارثان او، و اگرچه بمیرد پیش از جمع کردن مال. و اگر در اثنای جنگ بمیرد یا بکشند او را حقی نیست. و اگر اسپ او در اثنای جنگ بمیرد یا بکشند مستحق سهم اسپ می‌گردد. و تاجران لشکر و ارباب حرفت لشکر مستحق سهم هستند گاهی که قتال کنند. و هم‌چنین جماعتی که نوکرانند مثل سائسان واینها که یَرتال نگاه می‌دارند. و بعضی گویند اجیر مستحق سهم است و اگرچه جنگ نکند. و جماعتی که ایشان را اجارت گرفته باشند از جهت قتال مستحق سهم نیستند و نه مستحق اجرت. و اگر امام یا امیر، لشکری بفرستند و خود نروند و ایشان غنیمتی بیابند امام شریک ایشان نیست و نه لشکر او. و اگر غنیمت یابند امام و لشکر او، آن لشکر که رفته باشند بامر امام، شریک ایشان می‌گردند.

چه کسانی استحقاق دریافت غنیمت را دارند

سهم کسبه و عمله

تفاوت سهم پیاده و سوار

وگاهی که قسمت غنیمت کنند پیاده را یک سهم دهند، و سوار را سه سهم دهند، وکسی را دهند که باسپ سوار باشد نه استر و درازگوش و فیل و شتر. و رضخ دهند او را بحسب تفاوت، پس رضخِ فیل بیشتر از استر دهند، و استر بیشتر از شتر، و شتر بیشتر از درازگوش. و ندهند الاّ یک اسپ را. و هیچ فرق نیست میان اسپی که پدر و مادرش هر دوعربی باشند، یا یابو که پدر و مادرش هر دو عجمی باشند. و اسپ لاغر که از او هیچ کار نیاید او را چیزی ندهند. و اگر حاضر شود سواری، و اسپ او ضایع گردد پس کسی دیگر او را بگیرد یا غصب کند از مالک، و بر آن جنگ کند، سهم او از آنِ مالک باشد. اگر مالک حاضر نباشد در جنگ، سهم او از آنِ غاصب باشد. و درفتاوای امام نَوَوی رحمه‌الله آمده که سلطان گاهی که بدهد مردی را از لشکر چیزی، پس اگرسلطان خمس از آن بیرون نکرده و قسمت نکرده است باقی را قسمت شرعی، واجب است خمس در آن چه بدو داده، و حلال نیست او را انتفاع بباقی، تا آن زمان که بداند که حاصل شده هر یک را از غانمان قدر حصهٔ او از این. پس اگر متعذر باشد بر او صرف آنچه بسوی او افتاده بمستحق، لازم است او را که بقاضی دهد همچو سائر اموال ضایعه. و این گاهی است که ندهد او را برسبیل نَفَل بشرایط که در باب نفل بیان کرده شود. والله‌اعلم. این است بیان کیفیت قسمت غنایم بمذهبین. اکنون بیان قسمت خمس و تنفیل و رَضْخْ بنمائیم وبالله التوفیق.

تقسیم غنایم پیش از جدا کردن خمس

فصل سیوم، در بیان قسمت خمس غنایم و احکام تنفیل و اعطاء رَضْخْ:

بدان ایدک‌الله تعالی که خمس غنیمت از آنِ حقوق الٰهی است، و در تقسیم آن میان مذهبین خلاف است. اما در مذهب امام اعظم ابوحنیفه رحمه‌الله درکتاب «هدایه» گوید: اما خمس غنیمت پس قسمت کنند او را بر سه سهم؛ یک سهم به یتیمان دهند، و سهمی بمساکین دهند، و سهمی بابن سبیل. و فقرای ذوی‌القربی که خویشاوندان حضرت پیغامبرند صلی‌الله‌علیه‌وسلم درین اصناف ثلاثه داخل‌اند ٭ و ایشان را مقدم دارند بر دیگر فقرا، و باغنیای ایشان هیچ ندهند.

وگاهی که در آیند یک کس یا دو کس بدارالحرب بی‌اذن امام و غارت کنند و چیزی گیرند، خمس از آن بیرون نکنند. و اگر باذن امام درآیند، دو روایت است، مشهور آن است که خمس بیرون کنند. این است حکم قسمت خمس در مذهب حنفی.

تقسیم خمس نزد شافعیان

و اما قسمت خمس در مذهب شافعی؛ درکتاب «انوار» گوید که خمس غنیمت را به‌پنج سهم کنند هم‌چو خمس فیء، سهم اول را صرف کنند در مصالح مسلمانان، و تفصیل آن درباب خراج گذشت. سهم دوم را بخویشاوندان پیغامبر دهند. سیوم به‌یتامی. چهارم بفقرا و مساکین. پنجم با بن سبیل. و تفاصیل آن در باب خراج و خمس فیء مذکورشد.

تنفیل یا تعیین جایزه

و اما تنفیل آن عبارت از چیزی است که امام یا سلطان معین گردانند آن را از برای کسی که ازاو کاری درجنگ آید، (یا از برای جمعی زیاده بر حصهٔ ایشان ازغنایم)[1]. درکتاب «هدایه» گوید که باك نیست که امام تنفیل کند در حالت قتال، و بواسطهٔ آن تحریض نماید مردمان را برجنگ، مثل آن که گوید هر کس که کسی را بکشد سَلَبِ او از آن اوست، یا بگوید بجماعتی که گردانیدم از برای شما ربع را بعد از خمس، یعنی بعد از آن که خمس بردارند. و تنفیل گاه هست که بدانست که یاد کردیم وگاه‌هست که بغیر آن است. لیکن سزاوار نیست امام را که تنفیل کند بهمه آنچه فرا می‌گیرند ازکافران، زیرا که در آن ابطال حق همه است. پس (تنفیل همه غنایم سر جماعتی از لشکر را سزاوار نیست، لیکن با وجود این)[2] اگر چنین کند با قطعه‌ای از لشکر جایز است، زیرا که تصرف امام راست، و گاه باشد که مصلحت در آن باشد. و باید که تنفیل نکنند بعد از آن که غنیمت را بدارالاسلام آورده باشند مگر در خمس. و اگر امام سلب را از برای قاتل معین نکرده باشد پیش از جنگ، آن از جملهٔ غنیمت است و قاتل و غیر او در آن مساوی‌اند. و سَلَبْ عبارت از آن چیزی است که بر مقتول باشد از جامه‌ها و سلاح

سَلَب چیست؟

(۱) اضافه ازم.
(۲) اضافه ازم.

او و مرکب او، و هم‌چنین آنچه بر مرکب اوست از زین و آلت، و هم‌چنین آنچه با اوست بردابّه از مال او و در جامه‌دان و بخچهٔ او و یا برمیان اوست. و آن چه غیر این باشد سلب نیست، و آن چه برغلام اوست یا بر دابهٔ دیگر است آن سلب نیست.

اثر تنفیل

و باید دانست که حکم تنفیل قطع حق باقیان است. فأما ملك ثابت نمی‌گردد الاّ بعد از احراز بدارالاسلام، تا بغایتی که اگر امام بگوید که هر کس که کنیزکی را بیابد از آنِ اوست، پس مسلمانی کنیزکی یافت و او را استبرا کرد، حلال نیست او را وطی او. و هم‌چنین حلال نیست که او را بفروشد. و این نزد ابوحنیفه است و ابویوسف رحمهماالله، و امام محمد گفته که او را می‌رسد که وطی کند او را و بفروشد، از برای آن که بتنفیل ملك ثابت می‌گردد نزد او، هم‌چنانچه بقسمت در دارالحرب ثابت می‌گردد و بخریدن از حربی. این است احکام تنفیل در مذهب حنفی.

تنفیل در فقه شافعی

و اما حکم تنفیل در مذهب شافعی رحمه‌الله؛ در «انوارشافعیه» گوید که اخراج کند امام قبل از قسمتِ غنیمت نَفَل را، و آن عبارت از زیادتی مالی است برسهم غنیمت که شرط کند امام یا امیر جیش نزد حاجت از برای کسی که قائم می‌شود بامری که در او زیادتی مشقتی و جراحتی رساند بکفار. یا توقع ظفری یا دفع شری بدوست، همچو طلیعه‌ای که فرستند، و جماعتی که هجوم کنند، یا قلعه‌ای بگیرند، یا دلالت برآن کنند، یا حفظی کنند لشکر را، یا تجسسِ حالی کنند یا مانند آن. و قدر آن متعلق است باجتهادِ آن کس که نفل را تعیین می کند.

شرایط تنفیل

و تنفیل باید که بقدر عمل باشد، و محل او خمس مصالح است. و جایز است که شرط کند نفل را از آن چه حاصل گردد از مال کفار. و این هنگام شرط است که معلوم باشد. و باید که این هنگام یاد کند جزوی را از ثلث یا ربع یا غیر آن. و جهالت هم احتمال دارد نزد حاجت. و اگر امیر بگوید که هر کس که چیزی را فرا گیرد از آنِ او باشد صحیح نیست شرط او، و آن کسی که ظاهر شود از او مبارزتی و حسن اقدامی و اثری نیکو، سهم او را از غنیمت بدهد و زیادت

گرداند از مصالح آنچه لائق بدو باشد. این است احکام تنفیل بمذهب شافعی.

رضخ چیست؟

و اما رَضْخْ در لغت عبارت از عطیهٔ اندکی است. و در شرع عبارت از عطائی است که امام یا امیر لشکر نمایند کسی را که در لشکر حاضر باشد و مستحق سهم غنیمت نباشد، و حکم آن در مذهب حنفی آنست که در «هدایه» گوید که سهم غنیمت ندهند بمملوک و نه بزن و فرزند و نه بذمی، لیکن رَضْخْ دهند ایشان را برحسب آنچه رأی امام باشد، زیرا که حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم اینها را سهم نمی‌داد ولیکن رَضْخْ می‌داد برحسب آنچه مصلحت بود. و

چه کسانی از رضخ بهره‌مند می‌شوند؟

بنده را گاهی رَضْخْ دهند که مقاتلت کند، و زن را گاهی رَضْخْ دهند که مداوای مجروحان کند و قیام بخدمت خستگان نماید، و ذمّی را گاهی رَضْخْ دهند که مقاتلت کند، یا دلالت کند بر راه و مقاتلت نکند. زیرا که در او منفعت مسلمانان است، لیکن زیادت گردانند از برای او برسهم در دلالت گاهی که در دلالت او منفعت عظیمه باشد. و نرسانند بمرتبهٔ سهم گاهی که مقاتلت کند، زیرا که مقاتلت جهاد است، و دلالت از عمل جهاد نیست، و تسویت نباید کرد میان مسلمان و ذمی در حکم جهاد. این است حکم رَضْخْ در مذهب حنفی.

رضخ در مذهب شافعی

اما حکم رضخ در مذهب شافعی؛ در کتاب «انوار» گوید که از جملهٔ غنیمت است رَضْخْ، و آن سهمی است ناقص از سهم غانمانِ کامل که اجتهاد کند امام در تقدیر آن، و آن واجب است از برای کودکان و بندگان و زنان و خُنْثیٰ و زَمِنْ که او را قوّتِ رفتار نباشد، و دست بریده، و ذمی که حاضر شده باشد باذن امام از روی تبرّع. و فرق نهد میان ایشان بحسب نفع، پس ترجیح کند کسی را که

مقدار رضخ برحسب خدمت تعیین می‌شود

مقاتله بسیار کرده باشد برغیر او، و ترجیح کند سوار را برپیاده، و زنی که مداوات مجروحان کند و تشنگان را آب دهد و بار و پرتال را نگاهدارد بر غیر ایشان. این است حکم رَضْخْ در مذهب شافعی رحمه‌الله.

صفایا چیست؟

و اما صَفّی مَغْنَم آن چیزی است که حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم آن را از برای خود برمی‌داشته از مالهای غنیمت قبل از قسمت، مثل شمشیری خوب یا اسپی یا کنیزی خوب، و آن خاصّهٔ حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم بوده، و بعد

از وفات او ساقط شده، و ائمه را نمی‌رسد که حالی بدان عمل کنند.

خمس الخمس

و اما خمس الخمس که سهم رسول است صلی‌الله علیه وسلم در نصّ قرآن، بعد از وفات آن حضرت ساقط شده، و سهم‌الله همان سهم مصالح است. و آنچه صاحب «هدایه» گفته که مذهب شافعی آن است که خمس الخمس از آنِ امام و خلیفه است صحیح نیست، و مذهب شافعی آن است که از خواص پیغامبر بوده صلی‌الله علیه وسلم، و بعد از او ساقط شده بموت او والله اعلم.

چون بیان احکام غنیمت نموده شد اکنون بیان احکام استیلای کفار بر بلاد اسلام، نعوذ بالله منها، بنمائیم وبالله التوفیق.

فصل چهارم، در بیان احکام استیلای کافران بر یکدیگر و العیاذ بالله، بر اموال و دیارهای مسلمانان: بدان ایدک‌الله تعالی که گاه هست که کفار بر یکدیگر و گاهی بر بلاد اسلام مستولی می‌گردند، و سابقاً مذکور شد که بمجرد استیلای ایشان بلاد اسلام دارالحرب نمی‌گردد. و اما اموالی که ایشان از دیار اسلام بدارالحرب برند حکم آن متغیر می‌شود، و ما آن احکام را در این مقام یاد کنیم.

حکم تصرف کفار در اموال یکدیگر در فقه حنفی

اما بر مذهب امام ابوحنیفه رحمه‌الله؛ در کتاب «هدایه» گوید: گاهی که غالب گردند تُرک بر روم، پس سَبْیْ کنند ایشان را و مالهای ایشان را بگیرند، مالک می‌گردند آن را. پس اگر ما غالب شویم بر تُرک حلال می‌گردد ما را آن چیزی که می‌یابیم از آن اموال. و گاهی که ایشان غالب شوند بر اموال ما و آن را احراز کنند بدار خود، مالک آن می‌گردند. پس اگر غالب شوند مسلمانان بر آن دیار و مالکان آن اموال را بازیابند پیش از قسمت، از آنِ ایشان است بی‌چیزی. و اگر احراز کنند مسلمانان آن را بدارالاسلام و بیابند مالکان آن را بعد از قسمت، فراگیرند آن را بقیمت اگر خواهند. و اگر تاجری بدارالحرب درآید و بخرد آن را، و اخراج کند آن را بدارالاسلام، پس مالکِ اول اختیار دارد: اگر خواهد فراگیرد آن را بثمن که تاجر خریده است آن را، و اگر خواهد بگذارد آن را. و اگر آن را

تاجر بکالائی خریده باشد، آن را بقیمت آن کالا فراگیرد. و اگر کافران آن را بمسلمانی بخشند از آن مسلمان بقیمت اوگیرد. و اگر آن مال بغنیمت بیرون آورده باشند و اومِثْلی باشد، او را فراگیرد قبل از قسمت، و فرا نگیرد او را بعد از قسمت. و اگر اسیر کنند بنده‌ای را، و مردی بخرد او را و بیرون آورد بدارالاسلام، و شخصی چشم او کور کرده باشد، و مشتری او از آن شخص اَرْشِ چشم گرفته باشد، خداوندِ آن بنده فراگیرد او را بثَمَنی که فراگرفته است مشتری آن را از دشمن. و مالک نمی‌گردند بر ما اهل حرب بغلبه غلامان مدبّر ما را و نه امهات اولاد ما را و نه مکاتبان ما را و نه آزادان ما را. و ما برایشان مالک می‌گردیم تمام آن را. و اگر شتری از ما برند و بطرف ایشان برود، پس فراگیرند ایشان آن را، مالک آن می‌گردند. و اگر مردی آن شتر را بخرد و بدارالاسلام آورد، صاحب او فراگیرد آن را بثَمَن اگر خواهد. و اگر بگریزد بنده‌ای از ما بسوی ایشان و اسپی با خود ببرد و متاعی، و مشرکان آن را بگیرند، و مردی آن همه را بخرد و بیرون آورد، مولیٰ فراگیرد بنده را بی‌چیزی، و اسپ و متاع را بثمن فراگیرد نزد ابوحنیفه رحمه‌الله. و امامین گویند: تمامی آنها را بثمن فراگیرد. وگاهی که حربی بامان درآید بمملکت ما، و بنده‌ای که مسلمان شده بخرد و بدارالحرب برد، آزاد می‌گردد نزد ابوحنیفه، و نزد امامین آزاد نمی‌گردد. گاهی که مسلمان شود بندهٔ حربی، بعد از آن بیرون آید بسوی ما، یا بر آن مملکت غالب شوند، پس او آزاد است. و هم‌چنین بندگان ایشان هرگاه که بمملکت اسلام آیند آزاداند. این است حکم استیلای کفار بمذهب حنفی.

استیلای کفار بر اموال یکدیگر در فقه شافعی

و اما حکم استیلای کفار درمذهب شافعی؛ در «انوار» گوید که اگر مستولی گردند کافران بر مالهای مسلمانان مالک نمی‌گردند آن را. و اگر مسلمانی در دارالحرب ازکافر چیزی بخرد از روی اختیار که چون به‌بلاد اسلام رسد ثمن آن را بفرستد، لازم است او را بدان وفا کردن. و اگر مکره باشد لازم نیست، و لازم است او را ردّ عین آن مال. و اگر کافران بدو چیزی دهند که در دارالاسلام بفروشد و ثمن برای ایشان بفرستد، پس او وکیل است و بر اوست آنچه بر وکیل

است. و اگر درآید بدارالحرب بأمان و قرض کند از ایشان یا دزد کند و بازگردد لازمست او را که رد کند. والله تعالی اعلم.

اکنون بیان سیرت حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم در غنیمت و قسمت آن بنمائیم وبالله التوفیق.

فصل پنجم، در بیان سیرت حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم در قسمت غنایم: بدان ایّدک الله تعالی که حضرت پیغامبر را صلی الله علیه وسلّم در جمع و قسمت غنیمت سیرتی است که لابد است امام را که بدان اقتدا کند تا عمل بوجه سنت کرده باشد.

شیخ الاسلام مجدالدین محمدبن یعقوب الفیروزآبادی در کتاب «صراط-مستقیم» گوید که حضرت پیغامبر صلی الله علیه وسلم چون بر قومی ظفر یافتی بفرمودی تا ندا کنند بجمع غنایم تا همه را گرد آورند، پس ابتدا فرمودی بسلب کشتگان، یعنی جامه و رخت ایشان را بقاتلان ایشان دادی. و آنچه بماندی خمس آن بیرون کردی، و در مصالح اسلام که حق تعالی تعیین فرموده صرف کردی. و آنچه بماندی نصیبی اندک کودکان را و زنان را و بندگان را بدادی. و آنچه بماندی میان لشکریان قسمت کردی، و سوار را سهم دادی و پیاده را یک سهم. آنچه صحیح است، این است که انفال از صُلْبِ غنیمت بودی، چنانچه مصلحت دیدی. و بعضی گویند که انفال از جملهٔ خمس بودی و بعضی می گویند که از خمس الخمس، و این اضعف اقوال است. و در بعضی غزوات سَلَمَة بن-الأَکْوَع را پنج سهم داد چه او را در آن جنگ توفیقی عظیم رفیق شد، و دست-بردهای عظیم بنمود. و میان ضعیف و قوی مساوات کردی در قسمت، و چون قصد دیار دشمنان کردی گاه سَرِیّه را پیشتر فرستادی، اگر ایشان را غنیمت بدست آمدی از آن جمله خمس بیرون کردی. و آنچه بماندی از آن ربع جدا کردی و با اهل آن سریه دادی. آنچه بماندی میان ایشان و سائر لشکر بسویت قسمت کردی. و مع ذلک نفل را کراهیت می داشت، و می فرمود که اقویا باید که رد کنند بضعفا.

انفال از غنیمت است یا از خمس؟

سهم خاص پیغامبر از غنایم

و آن حضرت را از غنیمت سهمی خاص بود که آن را صفی می‌خواندند، اگر خواستی بنده‌ای یا کنیزی یا اسپی یا آن چه او را خوش آمدی پیش از خمس برداشتی، وصفیه رضی‌الله‌عنها و ذوالفقار از آن جمله بود. و اگر کسی برای مصلحت مسلمانان غائب بودی او را سهم بدادی، چنانچه امیرالمؤمنین عثمان رضی‌الله‌عنه را داد در روز بدر، چه بتمریض دختر آن حضرت رضی‌الله عنهما و صلی‌الله‌علی أبیها مشغول بود.

سهم ذوی‌القربی

و سهم ذوی‌القربی در بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب قسمت می کرد، و برادران ایشان بنی‌عبد شمس و بنی‌نوفل را نمی‌داد.

تصرف غیرمجاز در غنایم

و در مغازی طعام می‌یافتند مثل عسل و عنب و جوز و غیر آن می‌خوردند و بر نمی‌داشتند. عبدالله‌بن مُغَفَّل رضی‌الله‌تعالی‌عنه یک جراب پیه یافته بود، و می‌گفت: من از این جراب بکسی نخواهم داد، و او آن را بروی مقرر فرمود. و در غُلول و خیانت از غنیمت تأکید و تشدید عظیم می کرد و می‌فرمود هُوَنارٌ و عارٌ و شَنارٌ عَلیٰ اَهْلِهِ الی یوم القیامة و کسی که غلول کرده بود بفرمود که کالا-های او را بآتش بسوزند. و امیرالمؤمنین ابوبکر و عمر رضی‌الله‌عنهما هم‌چنین کرده‌اند، و این از باب تعزیر مالی است. و این است سیرت حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم در غنیمت.

چون احکام قتال با مشرکان و حکم اموال ایشان مذکور شد، اکنون احکام مرتدان و قتال با ایشان بیان کنیم— وبالله التوفیق.

باب سیزدهم

در احکام مرتدان و اسلام ایشان، و حکم اموال و ازواج آن جماعت.

و این باب مشتمل بر چهار فصل است.

فصل اول، در بیان معنی ردّه و آنچه مسلمان بدان مرتد می‌گردد. بدان ایّدک‌الله تعالی که ردّه فعلی است از ردّ، و در شریعت عبارت از قطع اسلام است بقولی که بازمی‌گردد مسلمان بواسطهٔ آن از اسلام به کفر، نعوذ بالله.

موجبات ارتداد

اما قولی که موجب کفر است فرق نیست که صادر شود از اعتقاد یا عناد و استهزا، و آن قول یا متعلق است باصول اعتقادات یا غیر آن؛ اول مثل آن که قائل شود بِقِدَم عالم و اعتقاد آن کند، یا حدوث صانع یا نفی چیزی کند که ثابت است صانع قدیم را باجماع، همچو بودنِ او عالِم یا قادر، یا اثبات کند آنچه منفی است از او باجماع، یا انکار کند جوازِ بعثت پیغمبران، یا انکار نبوت پیغمبر کند، یا او را دروغ گو خواند، یا جُحود کند آیتی که اجماع بر آن واقع شده، یا زیادت گرداند بعمد در قرآن کلمه‌ای را باعتقاد آن که قرآن است، یا دشنام دهد پیغمبری را یا مَلَکی را، یا استخفاف کند بدان، یا بمصحف یا بتورات یا بانجیل یا زبور، یا حلال شمرد حرامی را که برآن اجماع کرده‌اند، یا حرام داند حلالی را که اجماع بر آن کرده‌اند، یا نفی کند وجوب آن چیزی را که اجماع کرده‌اند بر وجوب او از برای نص، و خاص و عام آن را همه دانند همچو زکات و صوم و صلات، یا

کفر در مسائل اعتقادی

اعتقاد کند وجوب آن چیزی که واجب نیست باجماع هم‌چو نمازِ ششم و روزهٔ شوال یا روزی از آن.

سخنانی که موجب کفر می‌شود

قسم دوم اقوالی است که متعلق باصول اعتقادات نیست مثل آن که نسبت کند عائشه رضی‌الله‌عنها را بفاحشه، یا دعوی پیغمبری کند در زمان ما، یا تصدیق کسی کند که او دعوی پیغمبری می کند، یا مسلمان را گوید که ای کافر، بی تأویلی. و امثال آن بسیار است، و در کتب حنفیّـه اعتنای تمام در تفصیل آن واقع شده و علمای شافعیه رجوع بدان کتب کرده‌اند، زیرا که در اکثر موافقت واقع است در اصول.

عملی که موجب کفر است

و امـا فعلی که موجب کفر می‌گردد آن فعلی است که از تعمد و استهزای صریح باشد بدیـن، همچو سجود از بـرای صنم یا آفتـاب، و انداختن مصحف در قـاذورات یا مکـان قَذِر، و سِحـری کـه در او عبـادت آفتـاب باشد و مانند آن. و اگر بگوید ابوبکر از صحابه نیست کافر گردد. و قطع باید کرد بتکفیرِ هر که بگوید قولی که توصّل خواهد بدان قول بتضلیل امّت یا تکفیر صحابه، و بتکفیر هر فاعلی که کاری کند که آن کار صادر نمی‌گردد مگر از کافر، همچو سجود صلیب یا آتش یا رفتن بکنایس با اهل آن و به زیّ ایشان از زنارها و غیر آن.

نمونه هائی از اقاویل کفرآمیز

و هر که سبّ ابوبکر و عمر کند کافر گردد برقول مختار از مذهبین. و هر که گوید که قرآن مخلوق است یا روح قدیم است کافر می‌گردد. و هر که دعوی کند که ربوبیت گاهی که ظاهر شد عبودیت باطل می‌گردد و مراد او رفع احکام باشد کافر می‌گردد. و هر که گوید من فانی می‌گردم از صفات ناسوتی و باز می‌گردم بصفات لاهوتی کافر می‌گردد. و هر که گوید ولی افضل است از نبی، یا ائمه افضل از پیغمبرند کافر گردد. و هر که گوید که خدای تعالی در صورتِ صاحب حسنات حلول می کند کافر می‌گردد. و هر که گوید سماع غنا از دین است و آن انفع است قلوب را از قرآن کافر گردد. و تفاصیل الفاظ کفر را از کتب اصحاب مذهبین طلب کنید، و غرض اینجا اشارت بأمهات اموری است که مسلمان بدان مرتد می‌گردد والله اعلم. اکنون بیان احکام مرتدین کنیم و کیفیت ثبوت رده و

شرایط آن وبالله التوفیق.

فصل دوم، در بیان کیفیت ثبوت ارتداد و احکام مرتدان بعد از ثبوت ردت ایشان: بدان ایّدک الله تعالی که چون کسی نعوذ بالله از موجبات ارتداد چیزی از او ظاهر شد و او در مقام انکار آن نیست ردّت او ثابت است. و اگر انکار ارتداد می‌کند و کسی بر او گواهی می‌دهد قبول شهادت بر ردّه مطلقاً جایز است، و محتاج بتفصیل نیست، و نه بدان که لفظ او را یاد کنند، بلکه کافی است که گویند که او مرتد شده یا آن که او کافر گشته بعد از اسلام. و اگر دو گواه عدل گواهی دهند مطلقاً یا مفصلاً، و او گوید که دروغ گفته‌اند، یا گوید که من مرتد نشده‌ام، آن تکذیب کافی نیست او را در جدا شدن زوجهٔ او از او پیش از دخول، و بر او هست که به‌اسلام درآید. و کافی نیست که گوید رجوع کردم. و اگر گوید که مُکْره بودم، پس اگر قرائن بر اکراه باشد به‌آنکه اسیرِ کافران باشد یا در میان کافران بوده باشد و از ایشان ترسیده باشد، مُصَّدق است بیمین. و اگر قرائن نباشد بدان وجه که در دارالاسلام بوده باشد، یا در دارالحرب بوده باشد و محلی باشد، این مصدق نیست، و اجرا کنند بر او حکم مرتدان. و اگر گواهان گواهی ندهند که او مرتد شده ولیکن گواهی دهند که او تلفظ بکلمهٔ کفر کرده، پس او گوید که راست گفتند و من مُکره بودم، او را تصدیق کنند بیمین. و حزم آن است که تجدید اسلام کند. این است کیفیت ثبوت ارتداد بی اختلاف.

چگونگی ثبوت ارتداد

و اما احکام مرتدین بعد از ثبوت ارتداد در مذهب حنفی؛ در کتاب «هدایه» گوید: گاهی که مرتد شود مسلمان از اسلام، والعیاذ بالله، عرض کنند بر او اسلام، پس اگر او را شبهه‌ای باشد آن را کشف کنند، و حبس کنند او را سه روز، اگر مسلمان شود خوب والا بکُشند او را. و این تأجیل تا سه روز مستحب است و واجب نیست، و عرض اسلام هم واجب نیست. و کیفیت توبهٔ او آن است که تبرّا کند از همه دینها غیر دین اسلام. و اگر تبرّا کند از آن چه منتقل شده به‌سوی آن کافی است، زیرا که مقصود بدان حاصل می‌گردد. و اگر کسی او را

پیش از کشتن مرتد باید اسلام به او عرضه شود

بکُشد پیش از عرض اسلام بر او مکروه است. و مراد از کراهت این جا ترک مستحب است و انتفاء ضمان. و اما زن مرتد؛ او را نکشند ولیکن حبس کنند او را تا مسلمان گردد. این است احکام مرتد بمذهب حنفی.

حکم مرتد در مذهب شافعی

و اما احکام مرتد بمذهب شافعی رحمه‌الله؛ در کتاب «انوار» گوید: حکم مرتد آن است که خون او هدر است. و واجب است قتل او اگر توبه نکند، خواه بدین اهل کتاب منتقل شود و خواه بغیر آن، و خواه آزاد باشد و خواه بنده، و خواه مرد باشد و خواه زن. و اگر توبه کند قبول کنند توبهٔ او را، خواه کفر او کفر ظاهر باشد هم‌چو یهودیت و نصرانیت، و خواه کفر باطن باشد همچو زندقه، و خواه مکرر گردد از او ردّه و اسلام، و خواه مکرر نگردد. و واجب است که طلب توبه کنند از مرتد پیش از کشتنِ او، و او را سه روز مهلت بدهند. پس اگر توبه کند خوب، والاّ او را بکشند بشمشیر، و جایز نیست که او را بآتش سوزانند یا خناق کنند یا بسنگ کشند یا مُثله کنند. و اگر پیش از استتابه او را بکشند ضمان نیست. و اگر گوید مرا شبهه‌ای عارض شده بود آن را زایل گردانید تا مسلمان گردم، مناظره نکنند بلکه مسلمان شود اولاً، بعد از آن استکشاف کند. و غزالی بر آن است که استکشاف کنند و جواب گویند. و فتوی بر قول اولی است.

چگونگی توبهٔ مرتد

و توبهٔ مرتد و اسلام کافر، اصل آن است که اقرار کند که هیچ خدای غیر از خدایتعالی نیست و آن که محمد رسول خداست و بری شود از هر دینی که مخالف دین اسلام است، و راجع گردد از هر اعتقادی که آن کفر است، و لابد است، از شهادتین، و حاصل نمی‌گردد اسلام بدون آن. و اما براءت پس اگر کافر معترف است برسالت حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم، و انکار عموم آن می کند همچو قومی از یهود که می‌گویند او مبعوث است بعرب تنها، پس لابد است از براءت از آن اعتقاد. و اگر منکر اصل رسالت است همچو بت‌پرست، حاجت به براءت نیست و کافی است شهادتین. این است حکم مرتد و اسلام او بمذهب شافعی. اکنون بیان اموال و ازواج مرتدان کنیم.

فصل سیوم، در احکام اموال و ازواج مرتدان: بدان ایّدک الله تعالی که مرتد را در اموال و ازواج احکامی است که دیگر کافران را نیست، و ما در این مقام آن را بیان کنیم بمذهب امام اعظم ابوحنیفه رحمةالله علیه اولاً، در کتاب «هدایه» گوید که زایل می‌شود ملک مرتد از اموال او بردّت او، لیکن محفوظ می‌ماند از برای او، پس اگر مسلمان شود بازمی‌گردد آن مال بحال خود. و این نزد ابوحنیفه رحمه‌الله است، و نزد امامین زایل نمی‌گردد ملک او. و اگر مرتد بمیرد یا بکشند او را بر ردت او (نزد ابوحنیفه)[1] منتقل می‌گردد آنچه اکتساب گردد در حال اسلام او بورثهٔ او از مسلمانان. و آنچه در حال ردت آن را کسب کرده آن مال فیء است، و امام آن را تصرف کند. و امامین بر آن رفتند که هردو از آنِ ورثهٔ او است.

حکم دارائی مرتد

و تصرفات مرتد چند قسم است: یکی آن‌که نافذ است باتفاق همچو استیلاد و طلاق. دوم آنکه باطل است باتفاق همچو نکاح و ذبیحه. سیوم آنکه موقوف است باتفاق همچو مفاوضه. چهارم آن‌که اختلاف کرده‌اند در توقف و نفاذ او، و آن مثل بیع و شری و هبه و عتق و رهن و تصرفات مالیست که موقوف است. و نزد ابوحنیفه رحمه‌الله اگر مسلمان شود عقود او صحیح باشد و اگر بمیرد یا بکشد او را یا ملحق بدارالحرب شود باطل است. و نزد امامین آنست که جایز است آنچه او می کند در هر دو وجه.

تصرفات مرتد

و اگر ملحق شود مرتد بدارالحرب و حکم کند حاکم بدانکه او ملحق بدارالحرب شده، غلامانی راکه مدبّر ساخته باشد آزاد می‌گردند، و هم‌چنین امهات اولاد او، و دیونی که براو است حالّ می‌شود، و آنچه کسب کرده در حالت اسلام منتقل بورثهٔ او می‌گردد. پس اگر بازگردد مرتد بعد از حکم بلحاق او بدارالاسلام مسلمان، پس آنچه دردست ورثه یابد از مال او بعینه فراگیرد آن را.

اگر مرتد به‌بلاد کفر برود

وگاهی که وطی کند مرتد، جاریهٔ نصرانیه راکه او را در حال اسلام بوده و ولدی بیاورد پیشتر از شش ماه از آن زمان که مرتد شده، و دعوی کند که آن

مرتد و ورثهٔ او

(۱) اضافه ازم.

فرزند از آنِ من است، پس آن جاریه اُمّ ولدِ او می‌گردد، و آن فرزند آزاد می‌شود، و او پسر او است و میراث نمی‌برد. و اگر آن جاریه مسلمان باشد آن پسر میراث می‌برد، اگر او بر رده بمیرد یا لاحق شود بدارالحرب. وگاهی که ملحق شود مرتد بمال خود بدارالحرب، بعد از آن مسلمانان بر آن مال غالب گردند، آن مال فیء است. و اگر لاحق شود و بازگردد و مال خود را بردارد و بدارالحرب برد، و بر آن مال مسلمانان غالب گردند، و وارثان او آن مال را دریابند پیش از قسمت، رد کرده شود آن مال بدیشان.

مرتد و قتل خطا

و اگر مرتد کسی را بخطا بکشد پس از آن ملحق شود بدارالحرب، یا کشته شود بر ردهٔ خود، پس دیت در مال او است که کسب کرده باشد در حال اسلام، خاصة نزد ابوحنیفه رحمه‌الله. و نزد امامین دیت در مال اوست که کسب کرده باشد در رده و حال اسلام هر دو.

ارتداد زن و شوهر با هم

وگاهی که مردی و زنی (که منکوحهٔ او باشد)[1] با یک دیگر مرتد شوند، و العیاذ بالله، و ملحق گردند بدارالحرب، پس آن زن آبستن شود در دارالحرب، پس ولدی بزاید، و فرزند ایشان فرزندی بزاید، و لشکر اسلام بر ایشان غالب گردند، پس هردو ولد مال فیءاند، و امام تصرف کند در ایشان.

ارتداد کودک

و مرتد شدن کودکی که تمیز داشته باشد ارتداد است نزد ابوحنیفه و امام محمد رحمهما الله، و اجبار کنند او را بر اسلام (لیکن نکشند)[1]. و اسلام او اسلام است، و میراث از پدر و مادر نمی‌برد اگر کافر باشند. و ابویوسف رحمه‌الله گفته که ارتداد او ارتداد نیست، و اسلام او اسلام است. و از طفلان غیر ممیز صحیح نیست ارتداد، و هم‌چنین مجنون و سکرانی که او را عقل زایل باشد. این است احکام مرتدان در مذهب حنفیه.

حکم مرتد در فقه شافعی

و اما احکام مرتدان در مذهب شافعی رحمه‌الله؛ در کتاب «انوار» گوید: شرط است در صحت رده تکلیف و اختیار، پس ردهٔ کودک و دیوانه و کسی که او را اکراه کرده باشند معتبر نباشد.

---

(۱) اضافه ازم.

گفتار مؤلف دراعتبار اسلام کودك

قالَ فضلُ اللّهِ بن روزبهان غَفَرَهُ اللّهُ تعالی: صاحب «هدایۀ حنفی» در کتاب خود گفته که زُفر و شافعی رحمه‌الله بدان رفته‌اند که اسلامِ صبی اسلام نیست و ارتداد او ارتداد نیست، و دلیل ایشان (در اسلام)[1] اینست که صبی تَبَع پدر و مادر است در اسلام، پس او را اصل نسازند. و نیز لازم می‌شود طفل را احکامی که بمضرت آمیخته است، پس او را اهل آن نتوان ساخت. و دلیل ما آنست که علی رضی‌الله عنه اسلام آورد در ایام صبی، و تصحیح کرد حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه و سلم اسلام او را، و افتخار کردنِ او بدان اسلام مشهور است. و نیز صبی اعتراف بحقیقت اسلام می کند، و آن تصدیق و اقرار است با هم، زیرا که اقرار از طوع دلیل بر اعتقاد است، چنانچه معلوم شده و حقایق را رد نمی‌توان کرد و آن چه متعلق باشد بدان سعادت ابدی و نجات آخرت است و آن از اجلّ منافع باشد و حکم اصلی او باشد، و غیر او بر او مبتنی باشد، پس باك نیست اگر بمضرتی آمیخته گردد. این است سخن صاحب «هدایه»؛ و این نسبت که او بشافعی کرده ظاهراً خلاف مذهب اوست و در این نسبت مخطی است، و ما عبارت کتاب «انوار۔ شافعیه» که صاحب آن جمع مسائل مُفتیٰ به که اصل مذهب است در او کرده در این مسأله ترجمه کنیم:

نقل سخن شافعی

صاحب «انوار» در کتاب لقیط آورده که اسلام شخص گاه ثابت می‌شود به‌نفس او، و گاه ثابت می‌گردد به‌تبعیت. اما اول پس مکلف صحیح است از او اسلام به‌نطق، اگر ناطق باشد و باشارت، اگر اخرس باشد. و صحیح نیست از کودك و مجنون در حکم دنیا؛ لیکن جدا سازند طفل ممیز را که باسلام درآید از مادر و پدر و اهل او که کافران باشند از روی استحباب، و تلطف کنند با پدر و مادرش تا ستانند او را از ایشان، پس اگر ابا کنند پدر و مادرِ کافر که طفل مسلمان را بمسلمانان دهند، بجبر حائل نتوان شد. پس اگر طفل که مسلمان شده بالغ شود، و وصف کفر کند، او را تهدید کنند. پس اگر بر آن اصرار نماید، رد کنند او را به‌پدر و مادر. و اما در احکام آخرت؛ پس اگر طفل که مسلمان شده

اسلام کودك در احکام دنیا معتبر نیست اما در احکام آخرت اعتبار دارد

---

(۱) اضافه از م.

باشد اِضمار اسلام کرده باشد هم چنانچه اظهار می کند، و بمیرد پیش از بلوغ و بیان کفر، از جملهٔ فایزان بجنت باشد، همچو کسی که دعوت بدو نرسیده باشد و مرده باشد. این است سخن «انوار».

و از آن‌جا معلوم شد که مذهب شافعی آن است که اسلام صبی در احکام دنیا صحیح نیست، و موجب مؤاخذت نمی‌گردد که اگر نعوذ بالله بعد از بلوغ مرتد گردد او را احکام مرتدان باشد. والاّ لازم می‌آید که افعال غیر مکلفین موجب مؤاخذت باشد. و این در شرع صحیح نیست.

دفاع مؤلف از سخن شافعی

این است معنی آنکه اسلام صبی صحیح نیست در احکام دنیا. و از اینجا لازم نیامد که اسلام صبی معتبر نباشد، تا صاحب «هدایه» استدلال جوید باعتبار ایمان علی رضی‌الله‌عنه و تصحیح پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم آن را و افتخار علی رضی‌الله‌عنه بدان. چه اصلاً از آن چه مذهب شافعی است لازم نمی‌آید که صبی بایمانی که موجب نجات اوست در آخرت از عذاب نار و موجب دخول او در بهشت افتخار نکند، و پیغامبر آن را تصحیح نکند.

صاحب هدایه در نقل مذهب شافعی دقت نکرده است

(و هر که در نقل مذهبین و استدلال صاحب «هدایه» نظر کند داند که افترا کرده بر مذهب شافعی و عدم صحت ایمان صبی را که در مذهب شافعی مقید است بحکم دنیا، مطلق ساخته و بر آن استدلال کرده، و اگر چنانچه مقید می‌سازد بحکم دنیا، همچنانچه مذهب شافعی است، تقریر او بتمام نیست. و دلیل اصلاً مستلزم مدعا نیست، چنانچه بر تمامی عارفانِ قواعدِ نظر ظاهر است فی‌الجمله. بعد از آن که ما را اطلاع بر تمامی کتاب «هدایه» واقع شد دانستیم که در بسیاری از مواضع نقل مذهب شافعی را برخلاف آن کرده که مذهب است، و این از عدم اطلاع او بوده بر مذهب. والاّ محمول ساختن فعل او بر تعصب از جلالت او بعید است)[۱] والله‌اعلم.

---

(۱) قسمتی که بین دو کمان مشخص گردید. تنها در نسخه اصل موجود است و بدنبال آن نیز عبارتی هست که قلم‌خورده و مفاد آن تأکید برعدم اعتبار کتاب «هدایه» در نقل مذهب شافعی می‌باشد.

و اکنون رجوع باحکام مرتدین نمائیم بمذهب شافعی؛ در «انوار» گوید: ولد مرتد که از او جدا گردد یا منعقد شود پیش از رده و بعد از رده مسلمان است اگر یکی از پدر و مادر او مسلمان باشند. و اگر هر دو مرتد باشند وقت علوق، حکم همچنین است. و اگر یکی از پدرومادر او مرتد باشند و یکی دیگر کافر اصلی باشد پس ولد مسلمان است، و بعضی گویند کافر اصلی است.

ملک مرتد درحال تعلیق می‌ماند

و ملک مرتد موقوف است، اگر مُرد یا کشته شد بر رده، ظاهر شد زوال ملک او. و اگر مسلمان شد ظاهر گشت بقای او، زیرا که بطلانِ اعمال او موقوف برموت اوست، پس همین حکم داشته باشد اموال او. و ملکی که حاصل کند بصید کردن یا هیزم آوردن موقوف است، پس اگر مسلمان شود ظاهر شد حصول آن. و اگر مُرد بر رده پس ملک او نیست. و قضا کنند از مال او که موقوف مانده قرضهائی که او را لازم آمده قبل از رده. و در مدت رده انفاق کنند بر او و بر زنان او و خویشان او از مال او. و لازم می‌شود او را ضمان آنچه اتلاف کند. و بر قاضی لازم است که حجر کند او را چون مرتد شود. و پیش از رده اگر تصرف کرده باشد، پس هرچه احتمال توقف دارد همچو آزادی و تدبیر و وصیت و استیلاد، پس اینها همه موقوف است. و آنچه احتمال توقف ندارد همچو بیع و هبه و کتابت و مانند آن، پس باطل است.

تکلیف نکاح مرتد

و صحیح نیست نکاح او و بنکاح دادن کسی که او ولی او باشد. و آزاد نمی‌گردد مدبَّر او و مستولدهٔ او تا آن زمان که بمیرد و یا بکشند او را. و حالّ نمی‌گردد بر او دین. و اموال او را نزد عدلی بنهند. و کنیزک او را بزنی معتمد سپارند. و املاک او را باجارت دهند، و رقیق او را و ام ولد او را و مدبر او را. و مکاتب او اداکند نجوم خود را بحاکم. و اگر اقرار کند بمالی یا عتقی، بعضی گویند قبول کنند مطلقاً، و بعضی گویند قبول کنند اگر مسلمان شود. و اگر او را اکراه کنند برعملی پس اگر مسلمان شود لازم می‌گردد اجرت، والاّ پس لازم نمی‌گردد. این است احکام مرتدین در مذهب شافعی. اکنون سیرت ابوبکر صدیق رضی‌الله‌عنه در قتال مرتدان که باجماع صحابه کرده یاد کنیم وبالله-

التوفیق.

فصل چهارم، در بیان سیرت ابوبکر صدیق رضی‌الله تعالی عنه در جهاد با مرتدان: بدان ایدک‌الله تعالی که اول کسی که با مرتدان مقاتله کرد ابوبکر صدّیق رضی‌الله‌عنه بود زیرا که در زمان حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم چند نفری که مرتد شدند بعضی مقتول گشتند، همچو نفرِ عَکْلْ و عُرَیْنَه که راعی پیغامبر را کشتند و مرتد شدند، و حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم از عقب ایشان کس فرستاد و آورد و بزجر و عقوبت ایشان را قتل کرد و عرض اسلام بر ایشان نکرد و سه روز موقوف نداشت. و عبدالله بن سعد بن ابیّ‌سَرْح که مرتد شد روز فتح مکه او را امان نداد و حکم فرمود که او را هرجا یابند بکشند، و عثمان رضی‌الله عنه او را درخواست کرد و او مسلمان شد. و هیچ طایفه‌ای که ایشان را شوکتی باشد در زمان آن حضرت صلی‌الله علیه‌وسلم مرتد نشدند تا سیرت قتال با ایشان معلوم شدی.

معاملهٔ پیغامبر با مرتدان

و چون حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم وفات فرمود اکثر عرب مرتد شدند، و ارتداد ایشان انواع بود: بعضی بواسطهٔ منع زکات مرتد گشتند که می‌گفتند ما زکات بابوبکر نمی‌دهیم، زیرا که صلات او سَکَن ما نیست همچو صلات پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم، و باقی ارکان اسلام را قبول می کردند. و صحابه در عهد صدّیق رضی‌الله‌عنه اجماع کردند بر وجوب قتال با ایشان بعد از اختلاف. و صدّیق با ایشان قتال کرد و هر که از ایشان عود باسلام کرد توبهٔ او را قبول فرمود، و هر که بر ارتداد اصرار نمود بعد از قتال با اموال ایشان همان عمل نکرد که با اموال حربیان. و بعضی دیگر از مرتدان آن بودند، که متابعت جماعتی نمودند که دعویِ پیغامبری می کردند، همچو قوم مُسَیْلمهٔ کذّاب که اهل یمامه‌اند، و اکثر ایشان باسلام درنیامده بودند و کافر اصلی بودند همچو قوم طُلَیْحَة‌بن خُوَیْلِد که بنی اَسَدند، و همچو قوم سَجاح که زنی بود از موصل که دعوی پیغامبری کرد، و خالدبن ولید بامر صدیق رضی‌الله‌عنه با ایشان مقاتله

ابوبکر و جماعت مرتدان

کرد و شوکت ایشان را بشکست، و هر که از ایشان کشته شد خون او هدر ساخت. و هر که به‌اسلام درآمد مثل طُلَیْحَه و عَمروبن مَعدی کَرِب و اَشْعَثْ‌بن قَیْس توبهٔ ایشان قبول کردند، و احکام اسلام بر او اجرا کردند.

غنیمت اموال مرتدان

و اما حکم غنیمت اموال مرتدان در کتاب «محیط» گوید: گاهی که مرتد بمیرد یا بکشند او را بر ردهٔ او، آنچه کسب کرده است آن را در حالت اسلام میراث می‌گردد میان ورثهٔ او عَلیٰ فرائض الله نزد علماء ما رحمهم‌الله. و آن چه کسب کرده او را در حالت رده، ابوحنیفه رحمه‌الله بر آن رفته که آن فیء می‌گردد، پس در بیت‌المال باید نهاد. و امامین گفته‌اند که آن میراث می‌گردد میان وارثان او عَلیٰ فرائض الله. و وجه دران آنست که مرتد مسلمان است از وجهی و کافر حربی است از وجهی، زیرا که بعد از رده باقی می‌ماند بعضی احکام اسلام در حق او، تا بغایتی که غنیمت نمی‌توان کرد مال او را، و او را بنده نمی‌توان ساخت و وظیفه نمی‌توان ساخت بر او جزیه را، و جایز نیست تصرف او در خمر و خنزیر، و جایز نیست ذمی را که تزوج کند زن مرتده را. و ثابت می‌ماند در بعضی احکامِ کفر، هم چنانچه حلال است کشتن او، و حرام است ذبیحهٔ او، و نماز بر او نمی‌توان گزاردن گاهی که بمیرد، و دفن باید کرد او را در مقابر مشرکان. و این است معنی آنکه گفته شد که او مسلمان است از وجهی و کافر است از وجهی.

مال مرتد از جهتی در حکم مال مسلمان است

و بودن او مسلمان مقتضی آن است که مال او از آن ورثهٔ مسلمان او باشد. و بودن او کافر منع می کند آن را که مال از آنِ ورثهٔ او باشد. و ابوحنیفه رحمه‌الله گفته که متعذر است عمل بهردوجهت در یک مال، پس عمل بهردو جهت در دومال باید کرد. و از این جهت قائل شده بتوریث کسب اسلام تا عمل بجهت اسلام او کرده باشد در حق بعض احکام، و قائل نشده بتوریث کسب رده تا عمل بجهت کفر کرده باشد در حق بعض احکام. و ابویوسف و محمد رحمهماالله گفته‌اند: اعتبار حکم اسلام موجب آن است که مال او از آنِ ورثهٔ او باشد نه بیت‌المال، و اعتبار بودن او کافر موجب آن است که مال او از آنِ بیت‌المال باشد و نه ورثهٔ او، پس هردو مساویند در استحقاق، و ترجیح کرده می‌شود جانب ورثه بواسطهٔ

قرابت زیراکه وارث را اسلام است و قرابت، و نیست بیت المال را إلا اسلام بر آن معنی که آنچه در بیت المال می‌نهند حق مسلمانان است، پس وارث اولیٰ باشد. این است سخن صاحب «محیط».

مال مرتد غنیمت نمی‌شود

و از آنجا فهم شد که مال مرتد غنیمت نمی‌گردد، پس اگر جماعتی از مرتدان در بلاد اسلام با امام و سلطان مسلمانان محاربت کنند مال ایشان غنیمت نمی‌گردد. و از آن جمله آنکه کشته شود بر ارتداد، مال او از آنِ بیت المال باشد بطریق فیء اگر ثابت باشد که کسب ایام رده است، و إلا از آنِ وارثان او باشد اگر کسب ایام اسلام باشد بقول ابوحنیفه رحمه‌الله. و برقول امامین تمامی از آنِ ورثهٔ او باشد. و آنان که در جنگ مقتول نگردند و فرار نمایند مال ایشان موقوف باشد همچو مال سائر مرتدان. این است حکم غنائم مرتدان بمذهب حنفی.

مرتد در مذهب شافعی

و اما بمذهب شافعی رحمه‌الله مرتد میراث نمی‌برد، وکسی از او میراث نمی‌برد و مال اوفیء است. پس غنائم مرتدان که بجنگ مسلمانان آیند مال آن کس که کشته شده باشد مال فیء باشد و آنکه کشته نشده باشد و فرارکرده باشد یا اسیر شده باشد مال او موقوف است، اگر مسلمان شود بدو باز دهند. و اگر بر ارتداد بمیرد مال فیء باشد، والله اعلم. این است احکام اموال غنائم مرتدان که یاد کرده شد.

چون بیان مرتدان و عمل امام با ایشان مذکور شد، اکنون بیان احکام کافران ذمی و وضع جزیه بنمائیم و بالله التوفیق.

باب چهاردهم

در احکام ذمیان و کیفیت عقد ذمه و احکام جزیه و مقدار آن و کیفیت اخذ آن.

و این باب مشتمل برشش فصل است

فصل اول، در معنی ذمه و جزیه و تعریف ذمی و آن کس که جایز است که عقد ذمه بر او کنند و مکانی که در او جایز است عقد ذمه: بدان ایّدک الله تعالی که ذمه در لغت عرب به پنج معنی آمده است: بمعنی عهد و امان و ضمان و حرمت و حق. و اهل ذمه را از آن جهت ذمی گویند که در عهد مسلمانان و امان ایشان درآمده‌اند. و اما جزیه آن فعلی است از جزاء، و در شریعت عبارت از مالی است که آن را عقد کنند بر کافری که او در ذمهٔ مسلمانان درآید، گویا او جزاء قتل اوست. از این جهت او را جزیه نام کردند.

معنی لغوی ذمه

معنی جزیه

و اما آن کسی که جایز است که بر او عقد ذمه کنند از کفار در مذهب حنفی، در کتاب «هدایه» گوید که وضع جزیه کنند بر اهل کتاب و مجوس و بت پرستان از عجم، و وضع نکنند جزیه را بر بت پرستان از عرب و نه بر مرتدان، و قبول نکنند از این دو طائفه إلاّ اسلام را یا شمشیر. و گاهی که غالب شوند برایشان زنان و صبیانِ ایشان فیء‌اند، و از مردانِ ایشان آن کس که مسلمان نشود بکشند او را. و جزیه نیست برصبی و نه بر زن و نه برزَمن و نه براعمیٰ و نه بر مفلوج و نه بر مرد بسیار پیر — و ابویوسف رحمه‌الله گفته که واجب می‌گردد گاهی

که او را مالی باشد—و نه بر فقیر که کسبی نکند. و جزیه ننهند بربنده و مکاتَب و مدبّر و امّ‌الولد، و نه بر رهبانانی که مخالطت با مردمان نمی‌کنند. قُدوری هم چنین یاد کرده این‌جا. و امام محمد از ابوحنیفه روایت کرده که بر ایشان جزیه بنهند گاهی که قادر باشند بر عمل. و این قول ابویوسف است رحمه‌الله. و هر که مسلمان شود و بر او جزیه باشد ساقط می‌شود از او. و همچنین است حکم اگر کافر باشد و بمیرد. و اگر جمع گردد بر او جزیهٔ دوسال متداخل می‌گردد. و اگر بمیرد نزدِ تمامِ سال، از او فرا نگیرند بقول همه. این است بیان آن جماعت که جایز است بر ایشان عقد ذمه کنند و از ایشان جزیه گیرند بمذهب حنفی.

شرایط عقد ذمه نزد شافعیان

و اما بمذهب شافعی رحمه‌الله درکتاب «انوار» گوید: شرط است در عقد ذمه که آن کس که عقد ذمه بر او می کنند کتابی باشد همچو یهود و نصاری، یا ملحق باهل کتاب باشد هم‌چو مجوس و اهل صحف و زبور. پس مقرر نسازند جزیه را بر عابدان بتان و آفتاب و ماه و ستارگان و مانند ایشان، خواه عربی باشند و خواه عجمی. و از یهود و نصاری برآنان مقررسازند که پدران ایشان درآن دودین درآمده باشند پیش از تبدیل، یا بعد از تبدیل و پیش از نزول قرآن. و آنها که

حکم صبّیها

حال ایشان معلوم نباشد، و طایفه‌ای که ایشان را سامره و صابئان گویند اگر مخالفند ایشان را یهود و نصاری در اصول، پس از جملهٔ ایشان نیستند، والاّ از جملهٔ ایشان‌اند. و این گاهی است که ایشان را تکفیر نکنند، وإلا پس تقریر نتوان کرد ایشان را. و اگر حال ایشان ملتبس باشد تقریر کنند. و اگر قومی زعم ایشان این باشد که اهل کتاب‌اند یا آن که پدران ایشان تمسک بدین نموده‌اند قبل از تبدیل، مقرر دارند ایشان را، و شرط کنند برایشان مقاتله اگر خلاف آن ظاهر شود. و آن کسی که یکی از پدرومادر او کتابی باشد و دیگری بت‌پرست، مقرر دارند ایشان را. و جاسوس را مقرر ندارند بجزیه. این است بیان آن کسی که او را بجزیه مقرر می‌توان داشت در مذهب شافعی.

و اما مکانی که جایز است که در او عقد ذمه کنند؛ درکتاب «محیط» گوید که روایت عامه این است که تمکین کند امام مقام اهل ذمه را درسایر دیار

اقامت کفار در بلاد اسلام

مسلمانان، مگر آنکه مصری از امصار عرب باشد، مانند زمین حجاز، پس بدرستی که ایشان را تمکین نکنند در آن مقام. این است مذهب حنفی.

و اما در مذهب شافعی رحمه‌الله تعالی؛ در کتاب «انوار» گوید: بلاد اسلام یا حجاز است یا غیر آن. و حجاز مکه و مدینه و یَمامه و دیه‌های آن است و طائف و وَجّ و خیبر، نه یمن. و منع کنند کافر را از اقامت ببلاد حجاز و بسواحل بحر او. و اما حرم مکه جایز نیست کافر را دخول در او، نه از برای اقامت و نه از برای گذشتن. و گاهی که کافری بیاید از برای رسالتی و امام در حرم باشد، بیرون رود بسوی او یا کسی را بفرستد که سخن او را بشنود و امام را اِخبار کند. و متعین است که امام بیرون رود اگر او گوید که من ادای رسالت نمی کنم الاّ بمشافهه.

و اما غیر حجاز جایز است در او تقریر اهل کتاب بجزیه، و هر کافری را می‌رسد که درآید در او باامان. این است حکم مکان تقریر جزیه.

اکنون بیان کیفیت عقد ذمه و مقدار جزیه بنمائیم وبالله التوفیق من الله-العلیم.

حکمت عقد ذمه

فصل دوم، در بیان کیفیت عقد ذمه و مقدار جزیه: بدان ایّدك الله تعالی که عقد ذمه از جهت آن است که ابقای ایشان کنند تا شاید که بواسطهٔ اختلاط با مسلمانان دلهای ایشان مائل بقبول ایمان گردد. و اما عقد ذمه بر امام واجب نیست بلکه جایز است. در کتاب «محیط» گوید: ترک کافر در بلاد اسلام بجزیه جایز است بکتاب و سنت و اجماع صحابه.

انواع سه‌گانهٔ عقد ذمه

و عقد ذمه بر سه نوع می‌باشد: اول ذمهٔ تَغلِبی که واجب است بر او صدقهٔ مضاعفه باتبّاع عمر رضی‌الله‌عنه. دوم نصرانی که واجب است بر او حله‌ها از جهت اتبّاع صلح حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم. سیوم سائر اهل ذمه که واجب بر مُعتَمِل از ایشان جزیه است بترتیبی که مذکور خواهد شد. این است سخن «محیط»، و از این جا معلوم شد که کیفیت عقد ذمه برسه نوع است:

اول آنکه امام یا نائب او بر تَغْلِبی مقرر گرداند که هرگاه که او صدقهٔ مضاعفه دهد مال و خون و عیال او در امان باشند. دوم آنکه امام یا نائب او مقرر گرداند بر نصرانیان که هرگاه که ایشان حُلّه‌های معین ادا کنند در سالی، امان و ذمه ایشان را حاصل باشد. سیوم آنکه امام یا نائب مقرر گردانند بر سائر اهل ذمه که هرگاه که ایشان دراهمی که بر روؤس ایشان مقرر شده ادا کنند در امان و ذمه باشند. و تفاصیل این هر سه قسم مذکور خواهد شد.

عقد ذمه در فقه شافعی

و اما کیفیت عقد ذمه بمذهب شافعی رحمه‌الله؛ در کتاب «انوار» گوید: از ارکان جزیه یکی صیغه است، و آن آنست که امام بگوید یا نایب او، که مقرر گردانیدم شما را، یا اذن دادم شما را بر اقامت در دارالاسلام بر آنکه چندین بدهید و منقاد شوید حکم اسلام را. و شرط است که متعرض مقدار او شوند. و شرط نیست که متعرض آن شوند که زبان را نگاه دارند از خدای تعالیٰ و از دین او و از رسول او. و لابد است از قبول لفظاً، هم چنانچه بگوید «قبول کردم» یا «راضی شدم بدان»، و صحیح نیست که موقّت سازد بدان که گوید «یک‌سال امان دادم» یا «ده سال امان دادم». و گاهی که عقد فاسد برآید واجب نیست وفا بدانچه التزام کرده‌اند، لیکن ناگاه نکُشند، لیکن او را بمأمن رسانند. و اگر بمانَد بر حکمِ آن عَقد نزد ما یک سال یا بیشتر، واجب می‌شود از برای هر سالی که گذشته باشد یا بیشتر، دیناری.

کافر حربی در دارالاسلام

و اگر درآید حربی در دار ما و مدتی بماند بعد از آن ما مطلع گردیم، لازم نمی‌شود او را چیزی از برای آنچه گذشته. و جایز است کشتن او و بنده ساختن او و فرا گرفتن مال او و منت نهادن بر او و مقرر گردانیدن بجزیه. و اگر بگوید که من درآمدم از برای رسالت یا بامان مسلمان، مصدّق سازند او را بسوگند.

عقد ذمه از حقوق امام است

و صحیح نیست عقد ذمه الاّ از امام یا کسی که امام بسوی او تفویض کرده باشد. و اگر یکی از رعیت عقد کند ذمه را باطل است. و اگر اقامت کند یک‌سال یا بیشتر بر او هیچ نیست. و شرط است که کسی که از برای او عقد ذمه می کنند عاقل و آزاد و مرد باشد و کتابی باشد چنانچه گذشت. این است کیفیت

عقد ذمه و شرط صحت او.

مقدار جزیه نزد حنفیان

و اما مقدار جزیه بمذهب حنفی؛ در کتاب «هدایه» گوید که جزیه بر دو ضرب است: جزیه‌ای که بتراضی و صلح وضع می کنند، پس تقدیر برحسب آن چیزی است که اتفاق صاحب عقد و ذمی بر آن واقع می‌شود. همچنانچه صلح کرد حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم بنی نَجْران را بر هزار و دویست حُلّه. و جزیهٔ دیگر آن است که ابتدا کند امام وضع آن را گاهی که غالب شود امام بر کفار، و ایشان را مقرر دارد بر املاک خود، پس وضع کند بر غنیِ ظاهر الغنا در هر سالی چهل و هشت درهم که فرا گیرد از او در هر ماهی چهار درهم، و بر وسط الحال بیست و چهار درهم که فرا گیرند از او در هر ماهی دو درهم، و بر فقیرِ عمل کار دوازده درهم. این است مقدار جزیه نزد ابوحنیفه رحمه‌الله.

مقدار جزیه نزد شافعی

و اما برمذهب شافعی رحمه‌الله؛ در کتاب «انوار» گوید: اقل جزیه یک دینار طلا است هر سال، و دراهم نگیرند الاّ بتسعیر طلا و قیمت آن. و مستحب آن است که مماکسه نمایند تا بغایتی که از غنی چهار دینار گیرند و از متوسط دو دینار. و لازم نیست او را که اعلام کند بکمتر و اگر امتناع نمایند از زیادت واجب است تقریر بدینار، و مساوی است در او غنی و فقیر. اگر عقد کند بر زیادت پس از آن بدانند که لازم نیست، لازم است ایشان را وفا بدانچه التزام نمودند. و منتقض می گردد عهد ایشان بمنع. و اگر شرط کنند بر قومی که بر فقیر ایشان دیناری باشد و بر متوسط ایشان دو دینار و برغنی ایشان چهار دینار، جایز است. و اعتبار بوقت اداست. و اگر بعضی گویند که من فقیرم یا متوسط حالم، قبول کنند مگر آنکه قایم شود بیّنتی بخلاف آن. و اگر ذمّی بمیرد یا مسلمان شود در میان سال واجب می‌شود قسط آنچه گذشته است. و اگر چند سال بگذرد و ادای جزیه نکند ساقط نمی‌شود.

دیوان خاص جزیه

و واجب است امام را که او را دیوانی باشد از برای جزیه، و عامل امینی، و عرفائی که رفع کنند بسوی او آن کسی را که زایَد از ذکور، تا شناسد بلوغ او را به‌سِنّ، و آن کسی که می‌میرد از ایشان تا نام او را از دیوان بیندازند. و مستحب

است که شرط کنند برایشان ضیافت کسی که بگذرد برایشان از مسلمانان، گاهی که مصالحت در شهری بود. و این زیادت بر جزیه باشد که ایشان را الزام بدان کرده باشند. و جزیه را شرط کند برغنی و متوسط الحال نه فقیر. و متعرض عدد مهمانان کردند از سوار و پیاده و اندازهٔ طعام و نان خورش و جنس آن و علف حیوانات و منازل مسلمانان. و مدت اقامت زیادت از سه روز نکنند. این است مقدار جزیه و ضیافت بمذهب شافعی. اکنون بیان کیفیت فراگرفتن جزیه و خراج بنی تَغْلِب بنمائیم.

فصل سیوم، در بیان کیفیت فراگرفتن جزیه و خراج بنی تَغْلب. بدان ایّدک‌الله تعالی که حضرت حق سبحانه و تعالی در امر به‌فراگرفتن جزیه فرموده است: حَتّی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَد وَهُمْ صَاغِرُونَ[1] یعنی با اهل کتاب مقاتله کنید تا آن زمان که بدهند جزیه را از دست و حال آنکه ایشان خوار و ذلیل باشند، و بعضی مفسران گفته‌اند که آن فراگرفتن جزیه از ایشان عین خواری است که به‌زر امان جان می‌جویند. و این غایت ذلت است که تا یک‌دینار ندهند زنده نتوانند بود. و هرگاه که یک‌دینار بدهند زنده توانند بود. پس جان ایشان گویا یک دینار بها دارد، و این نهایت صغار و خواری است در معاش دنیا. و بعضی گویند: با وجود ستدن جزیه باید که ایشان را خواری هم کنند.

پرداخت جزیه باید توأم با خفّت و خواری باشد

اما در مذهب حنفیه تعیین خواریِ صورتِ ستدن جزیه بدین نوع کرده که در «هدایه» می‌گوید که قبول نکنند جزیه را اگر ذمی آن را بدست نائب خود فرستد در اصح روایات، بلکه تکلیف کنند که او خود بیاورد و ایستاده آن را تسلیم کند، و آن کس که می‌گیرد از او نشسته باشد. و در روایتی آن است که ردای او را برسینهٔ او فراگیرند و او را تحریک کنند و بگویند: ای ذمی جزیه بده. زیرا که گفتند که بصغار و خواری از او بستانند. این است کیفیت فراگرفتن جزیه بمذهب حنفی.

---

(۱) سورةالتوبة: ۲۹.

و اما کیفیت فراگرفتن جزیه بمذهب شافعی رحمه‌الله؛ در کتاب «انوار» گوید: و مستحب است که جزیه را فرا گیرند براهانت بآن که ذمی ایستاده باشد و مسلمان نشسته، پس سر پیش اندازد و پشت دوته کند، و آن را بر کفهٔ میزان ریزد، و آن کسی که می‌ستاند ریش او را بگیرد و بر این گوش او زند. و جایز است که موکل سازد ذمی مسلمان را بادای آن و آنکه حواله کند بر مسلمان، و مسلمان ضمان او شود.

امام نووی می‌گوید این اختراع فقهای خراسان است

و امام نَوَوی رحمه‌الله در «روضه» بر این رفته که این هیأتِ ستدن جزیه و خواری بدین نوع کردن باطل و مردود و مخترع فقهای خراسان است. و امام اسنوی شامی رحمه‌الله گفته این موافق نص شافعی است رحمه‌الله که او تصریح کرده که جزیه بر رفق و لینت بستانند همچو قرض. این است کیفیت فراگرفتن جزیه.

خراج بنی‌تغلب

و اما کیفیت خراج بَنی تَغْلِبْ آن است که در زمان عمربن الخطاب قومی از عرب— که ایشان را بنی‌تَغْلِبْ می‌گفتند— عمر راگفتند که ما جزیه ادا نمی کنیم، لیکن بنام خراج می‌دهیم، و عمر رضی‌الله عنه از ایشان قبول کرد. در کتاب «هدایه» گوید: و نصارای بَنی‌تَغْلِبْ فرا گیرند از اموال ایشان دوبرابر آنچه فراگیرند از مسلمانان از زکات، زیراکه عمررضی‌الله‌عنه صلح کرد ایشان را بدان بحضور صحابه، و از زنان ایشان نیز فراگیرند، و ازکودکان ایشان فرا نگیرند. و زفر رحمه‌الله گفته که از زنان ایشان نیز فرا نگیرند. و وضع کنند برکسی که تَغْلِبی او را آزاد کرده باشد خراج یعنی جزیه و خراج زمین بمنزلهٔ مولی قریشی است. این است خراج تَغْلِبی بمذهب حنفی.

و اما خراج تغلِبی بمذهب شافعی آن است که درکتاب «انوار» گوید که اگر قومی گویند که ما ادا نمی کنیم جزیه باسم جزیه، و ادا می کنیم باسم صدقه، امام را می‌رسد که اجابتِ آن کند اگر مصلحت در آن بیند. و فراگیرد از ایشان دوبرابر صدقه که از مسلمانان فرا می‌گیرد، چنانچه از پنج شتر دوگوسفند، و از ده چهار، و از بیست وپنج دوبنت مخاض، و همین قیاس در سایر اموال زکات.

پس از آن قوم آنچه فراگرفته‌اند جزیه است، و مصرف آن مصرف جزیه است. و از مال کودکان و دیوانگان و زنان فرا نگیرند. و نظر کنند در حاصل که وفا می کند از هر سری دیناری؟ پس اگر وفا نمی کند زیادت گردانند تا سه برابر، و زیادت تر، و جایز است اقتصار بر قدر صدقه و نصف او، گاهی که حاصل شود وفا بدینار.

رسولان دارالحرب

و اگر رسولی از دارالحرب بیاید یا کسی از اهل حرب، رخصت از امام خواهد که بدارالاسلام درآید و طعامی آورد یا چیزی که حاجت مسلمانان بدان بسیار باشد جایز است که امام ایشان را (رخصت دهد[1]) . و جایز نیست وظیفه ساختن مالی بر رسول و نه بر مستجیر از جهت سماع کلام‌الله.

بازرگانان دارالحرب

و جایز است بر کسی که از برای تجارت آید و با او مال تجارت باشد که شرط کنند عشر بر او و زیادت بر عشر و ناقص گردانیدن از عشر، و آنچه معتبر فراگیرند مال فیء است، و مصرف او مصرف خراج است، و باسلام ایشان ساقط می‌گردد. پس از آن اگر شرط کرده باشند که از تجارت او بستانند بگیرند از او، خواه بفروشد و خواه نی. و اگر شرط کرده باشند که از ثَمَنِ تجارت او بستانند فرانگیرند تا آن زمان که بفروشد.

و ذمّی را می‌رسد که تجارت کند در غیر بلاد حجاز. و چیزی از او نگیرند مگر آنکه شرط کند با جزیه. و در هر سالی نگیرند إلاّ یک‌بار. و همچنین است حربی که چون یک‌بار از او گرفتند یک‌بار دیگر نگیرند تا آن زمان که سال بگذرد، خواه که بدارالحرب رود و بازگردد یا بتجارت طواف کند در بلاد، والله اعلم. اکنون بیان مصرف جزیه و عشر تجارات اهل ذمه و خراج بنی‌تغلب کنیم وبالله التوفیق.

فصل چهارم، در بیان مصارف جزیه و عشور تجارات اهل ذمه و خراج بنی تغلب:

مصرف جزیه نزد حنفیان

بدان ایّدك الله تعالی که سابقاً گذشت که بیت‌المال جزیه و خراج یکی از بیوت اموال اربعه است. و اما مصرف جزیه در مذهب حنفی؛ در کتاب

(۱) اضافه ازم.

«هدایه» گوید که آنچه امام آن را جمع گرداند از خراج و از اموال بنی تغلب و آنچه اهل حرب از برای او هدیه آورند. و جزیه صرف کرده شود در مصالح مسلمانان، همچو سدّ ثغور که مداخل کفار است ببلاد اسلام، و بنای پلها و جسرها، و بدهند قاضیان مسلمانان را و کارکنان ایشان را و علمای ایشان را از آن آنچه کافی باشد ایشان را، و بدهند از او ارزاق جماعتی که جنگ می کنند و ذرّیتهای ایشان را، زیرا که این مال مُعَدّ از برای مصالح مسلمانانست و این جماعت عاملان‌اند از برای مسلمانان. و نفقهٔ اولاد صغار بر پدران ایشان است، پس اگر ایشان را کفایت ایشان ندهند محتاج شوند باکتساب و متفرغ نگردند از برای قتال و غیره از اعمال مسلمانان، و هر که در میان سال بمیرد او را هیچ از عطا نیست. و اهل عطا در زمان ما مثل قاضی و مدرس و مفتی است. والله اعلم. این است نقل «هدایه».

مصرف جزیه نزد شافعیان

و اما مصرف جزیه بمذهب شافعی رحمه‌الله؛ در «انوار» گوید که مصرف جزیه مصرف فیء است، و فیء عبارت از مالی است که از کافران حاصل کنند آن را بدوانیدن اسپ و رکاب، و آن را پنج سهم سازند، و باز یک سهم از آن را پنج سهام سازند، و این سهم مصالح مسلمانان است، و تفصیل این پنج سهم سابقاً در باب مصرف خراج گذشت، و چهار سهم دیگر را صرف کنند در ارزاق لشکریان. این است مصرف جزیه بمذهب شافعی. اکنون بیان کنیم آن چیزهائی تمام که بر اهل ذمه لازم می‌گردد بعد از عقد ذمه، وبالله التوفیق.

فصل پنجم، در بیان آنکه آنچه مؤاخذ سازند ذمّی را بر آن بعد از عقد ذمه.

بدان ایّدَکَ‌الله تعالی که چون عقد ذمّه با ذمّی کردند او را امان در مال و نفس دادند، بعضی چیزهاست که ذمّی بدان مؤاخَذ است، و البته باید که او را از آن منع کنند اگر ارتکاب نماید، و ما اولاً بمذهب امام اعظم رحمه‌الله آن را بیان کنیم وبالله التوفیق:

در کتاب «هدایه» گوید: فراگیرند ذمی را به‌تمیز از مسلمانان در زیِ

محدودیتهای اهل ذمّه

ایشان و مرکبها و زینهای ایشان و تاجهای ایشان، پس باید که باسپ سوار نشوند، و بسلاح کار نکنند. و در «جامع صغیر» گفته که اهل ذمه را مؤاخذه کنند باظهار کُستیجات و آن ریسمانی چند غلیظ است بمقدار انگشتی که آن را بربالای جامه می‌بندند، نه آنچه تزئین بدان می کنند از زنّارهائی که آن را فراگرفته‌اند از ابریشم. و باید که فراگیرند ایشان را بدان که سواری کنند بر زینهائی که به هیأت پالان آن را راست کرده باشند، از جهت اظهار خواری برایشان. و باید که مسلمان ابتداء سلام نکند برایشان، و راه را برایشان تنگ کنند. و باید که ایشان را علامتی تعیین کنند که بدان علامت ممتاز از مسلمانان باشند، زیرا که اگر علامتی ممیّزه نباشد شاید که با او معاملهٔ مسلمانان کنند و این جایز نیست. و علامت، ریسمانی غلیظ است از صوف که آن را بربالای جامه‌های خود ببندند، نه زنار که از ابریشم باشد. و باید که زنان ایشان از زنان مسلمانان ممتاز باشند در راهها و حمامها. و بر در خانه‌های ایشان علامتها کنند، مبادا سائلی بایستد و دعای مغفرت از برای ایشان کند. و علما گفته‌اند که حق آن است که نگذارند ایشان را که سوار شوند الاّ از برای ضرورت. و ایشان را منع کنند از لباسی که مخصوصند بدان لباس مسلمانان از اهل علم و زهد و شرف.

شکستن عقد ذمه

وکسی که امتناع نماید از اداء جزیه یا مسلمانی را بکشد و یا سبّ پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم نماید یا زنا کند بمسلمه، منتقض نمی‌گردد عهد او. و بهیچ حال عهد منتقض نمی‌گردد مگر بدان که ملحق شود بدارالحرب، یا آنکه بر موضعی غالب گردند و با ما محاربت کنند. وگاهی که ذمّی نقض عهد کند بمنزلهٔ مرتدّ است، یعنی در آن که حکم بموت او می کنیم چون بدارالحرب ملحق شد. و همچنین حکم آنچه حمل کرده باشد از مال خود (وبدارالحرب برده، حکم مال مرتدان دارد)[1]. و میان او و مرتد این فرق هست که اگر او را اسیر سازند بنده می‌توان ساخت، و اگر مرتد را اسیر سازند او را بنده نمی‌توان ساخت. این است حکم مؤاخذات ذمّی در مذهب حنفی.

---

(۱) اضافه ازم.

و أما بمذهب شافعی رحمه‌الله؛ در کتاب «انوار» گوید: گاهی که صحیح شد عقد ذمهَ لازم می‌شود ما را در حق ایشان دو چیز، و لازم می‌شود ایشان را چند چیز؛ اما آن دو امر که ما را لازم می‌شود در حق ایشان، یکی آنست که کفّ کنیم از ایشان که متعرض بمال و نفس ایشان نگردیم، و کنیسه‌های ایشان را بازگذاریم بتفصیلی که بعد از این مذکور خواهد شد. دوم آنکه دفع کنیم کسی را که قصد ایشان کند از اهل دارالحرب، خواه در دارالاسلام باشند و خواه در دارحرب باشند، اگر شرط نکرده باشیم عدم دفع را.

حقوق اهل ذمه بر مسلمانان

و اموری که برایشان لازم است پنج چیز است:

تعهدات ذمّیان

اول آن که اظهار کنیسه نکنند، و تفصیل آن در فصل آینده مذکور گردد.

پوشیده‌داشتن معابد

دوم آن که خانه‌های خود را از خانه‌های همسایگان مسلمانان کوتاه‌تر سازند. پس اگر رفع کنند خانه‌های خود را بر خانه‌های مسلمانان، آن را هدم باید کرد برسبیل وجوب. و اگر ایشان در محله‌ای باشند که منقطع از غیر باشد منع نکنند ایشان را از مساوات و نه از زیادت. و اگر ذمّی مالک خانه‌ای بلند شود او را تکلیف هدم نکنند، لیکن اگر بخود منهدم شود و آن را ذمّی خواهد که بنا کند منع کنند او را از مساوات.

ارتفاع خانه‌ها

سیوم آن که سوار نشوند بر اسپ و نه بر استر و نه بر درازگوش که آن را زین کرده باشند. و می‌توانند که سوار گردند براستر و مرکبی که او را پالان کرده باشند. و ایشان را منع کنند از آن که شمشیر بندند و سلاح بردارند و لجام نقره و طلا راست کنند. و ایشان را توقیر نکنند، و در مجلس برصدر ننشانند. و حرام است با ایشان دوستی ورزیدن و مخالطت کردن. و ایشان را منع نکنند از آن که عمامه بندند و طیلسان سازند و کمخا پوشند و کتان جامه کنند، و امثال این تکلفات در لباس.

درسواری و حمل سلاح

چهارم آن که غیار پوشند، و غیار آنست که بربالای جامه‌های خود که ظاهر باشد چیزی دوزند که رنگ او مخالف رنگ جامهٔ ایشان باشد. و اولیٰ به یهود زرد است و بنصاری کبود و خاکستری رنگ و بمجوس سیاه یا سرخ. و آن

غیار

که زنار در میان بندند و آن ریسمانی غلیظ است برمیانهای ایشان، بالای جامه‌های ایشان. و چون بحمام درآیند که در آن حمام مسلمانان باشند می‌باید که برایشان جرسها باشد، و درگردنهای ایشان خاتمها باشد از آهن و رُو، نه نقره و طلا. و جمع میان زنار و غیار تأکید است. و جایز است که اقتصار کند امام برشرط یکی از این دو، و شرط از زنان گیرند غیار و زنار، نه رکوب. و جایز نیست زنان ایشان را رفتن در حمام با زنان مسلمانان.

تمکین دربرابر احکام

پنجم آن که منقاد حکم ما گردند، و آن آنست که اگر بکنند آنچه اعتقاد تحریم آن داشته باشند همچو زنا و سرقت، نه شرب و نکاح محارم، اجرا کنند بر ایشان حکم اسلام.

خودداری از تبلیغات

و لازم است برایشان که زبان را باز دارند از شنوانیدن شرک خود مسلمانان را، و قول بثالث ثلاثه و اعتقاد ایشان در عیسی و عُزَیر و اظهار خمر و خنزیر و ناقوس و عیدهای ایشان و قراءت ایشان تورات و انجیل را از روی جِهار، و احداث کنیسه‌ها و اطالت بناها و ترک غیار. و اگر چیزی از این جمله اظهار کنند تعزیر کنند او را و عهد ایشان منتقض نمی‌گردد، خواه که شرط کرده باشند در عهد که منتقض گردد باین چیزها یا شرط نکرده باشند. و عهد ایشان منتقض می‌گردد بقتال با مسلمانان و بمنع جزیه با قدرت و بامتناع از اجراء احکام اسلام.

تخلفات ذمّیان

و اگر زنا کند ذمی با زن مسلمان، یا نزدیکی کند با او باسم نکاح، یا مسلمانی را بدین خود خوانَد، یا قطع طریق کند، یا مسلمانی را بکشد، یا با او جنگ کند، یا رسول الله صلی الله علیه وسلم را به‌بدی یاد کند موافق مذهب خود، یا طعن در اسلام کند یا در قرآن، یا قذف مسلمانی کند، عهد او منتقض می‌گردد اگر شرط کرده باشند که عهد بدو منتقض می‌گردد، و اگر نه منتقض نگردد.

وگاهی که عقد ذمی منتقض گردد بقتل یا زنا و او را بکشند از برای قصاص یا حد نزد احصان او، باشد مال او فی. وگاهی که عقد منتقض گردد پس اگر بقتال منتقض گردد قتال او جائز است. و اگر بغیر آن منتقض گردد امام مخیر است میان استرقاق و قتل و مَنّ و فدا. پس اگر مسلمان شود قبل از آن که چیزی را

اختیار کنند قتل او جائز نباشد و استرقاق او، و جائز باشد مَنّ و فدا. و باطل نمی‌شود امان زنان و طفلان و مجانین ببطلان ذمهٔ مردان کامل، پس سَبیْ ایشان جائز نباشد، و جائز باشد تقریر ایشان در دارالاسلام.

و اگر یکی از کاملان منع کند جزیه را یا اجراء احکام اسلام را، پس نقض باشد در حق او نه در حق غیر او، خواه انکار کنند دیگران و خواه انکار نکنند بخلاف صلح. و اگر قذف کند مسلمانی پیغامبری را کافر گردد، و چون مسلمان شود بر او هیچ نباشد. اگر تعریض بقذف کند حکم تصریح دارد. و باید که مؤاخذه کنند اهل ذمه را بدان که پوشیده دارند دفن مردگان خود را و اظهار نکنند بر ایشان نوحه و غیر آن، و مسلمانان را شراب نیاشامانند، و آواز بر مسلمانان برندارند، و ایشان را خدمت نفرمایند بأجرت و نه بتبرع. این است احکام عقد ذمه نزد شافعی رحمه‌الله. اکنون بیان حکم کنایس ذمیان بنمائیم، وبالله التوفیق.

فصل ششم، در بیان حکم معابد یهود و نصاری: بدان ایّدک الله تعالی که مقتضای غلبهٔ دین اسلام آن است که غیر مساجد در دارالاسلام معبدی دیگر نباشد، بنابرآنکه در حدیث وارد شده که دو قبله در یک بلده جمع نمی‌شود. لیکن بعضی بلاد اسلام هست که قبل از ظهور اسلام در او معابد یهود و نصاری بوده و بر آن صلح کرده‌اند و ما حکم آن را در این فصل یاد کنیم بمذهب حنفی اولا:

احکام معابد ذمیان در مذهب حنفی

در کتاب «هدایه» گوید: و جائز نیست پدید آوردن بیعه که محل عبادت نصاری است و کنیسه که محل عبادت یهود است در دارالاسلام، و اگر منهدم شود بیعه‌ها و کنیسه‌های قدیمه، اعادت کنند آن را. لیکن ایشان را تمکین نکنند از نقل آن بموضعی دیگر. و صومعه‌ای که در آن‌جا نصاری خلوت می‌گیرند حکم بیعه دارد بخلاف موضع نماز در خانهٔ خود. و این حکم در مصرهاست نه در قرا و مواضع. و بعضی گفته‌اند که در دیار ما منع کنند از آن در قرا نیز، زیرا که در او بعضی شعائر است. و آنچه روایت کرده‌اند از صاحب مذهب که در قرای

کوفه است یعنی آنچه گفته‌اند که منع در امصار است نه در قرا، و از صاحب مذهب روایت کرده‌اند، آن در قرای کوفه است. و در ارض عرب منع کنند ایشان را از آن در امصار و قرا تمامی. این است حکم معابد یهود و نصاری در مذهب حنفی.

معابد ذمیان در مذهب شافعی

و اما حکم معابد یهود و نصاری در مذهب شافعی رحمه‌الله؛ در کتاب «انوار» گوید: باید که ذمّیان بعد از عقد ذمه احداث نکنند کنیسه‌ای را و نه آتشکده‌ای را، و اگر ما کنیسه‌ای را بیابیم و بدانیم که احداث کرده‌اند بعد از بنای مسلمانان آن را فرود آورند. و اگر احداث عمارت مسلمانان نکرده باشند و درآید در زیردست ایشان، پس اگر اهل او مسلمان شده باشند همچو مدینه و یمن، پس حکم او همچنان است. والاّ پس اگر آن بلده را بقهر فتح کرده باشند و در آن‌جا کنیسه‌ای نبوده باشد، جائز نیست احداث کنیسه در او. و اگر بوده باشد و منهدم شده باشد، یا مسلمانان او را هدم کرده باشند، جائز نیست اعادت آن. پس اگر قایم باشد، جائز نیست ابقاء آن. و اگر بصلح فتح کرده باشند بر آن که زمینها از آنِ ما باشد، و ایشان ساکن شوند بخراج، و شرط کرده باشند ابقاء کنایس یا احداث آن، جائز است. و اگر اطلاق کرده باشند جائز نیست. و اگر فتح کرده باشند بر آن وجه که زمینها از آنِ ایشان باشد و اداء خراج کنند، جائز است ابقاء معابد و احداث آن. این است حکم کنایس و معابد اهل ذمه در مذهب شافعی؛ چون احکام اهل ذمه و عمل سلطان با ایشان معلوم شد، اکنون احکام مصالحه و موادعه با کافران حربی و احکام مستأمن بیان کنیم إن شاءالله تعالی.

باب پانزدهم

در موادعه با کفار و کیفیت آن و بیان مدت و احکام مستأمن و کیفیت امان.

و این باب مشتمل به سه فصل است.

متارکه و آتش‌بس با کفار

فصل اول، در معنی موادعه و کیفیت آن: بدان ایدک‌الله تعالی که موادعه در لغت عبارت از مصالحه و مسالمت است، و در شرع عبارت است از مصالحه با اهل حرب بر ترک جنگ مدتی معین. در کتاب نهایه جزری گفته که حقیقت موادعه متارکه است، یعنی هریک از طرفین ترک کنند آن طرف دیگر را در آن چه ایشان درآنند. این است سخن نهایه.

و ما احکام موادعه و کیفیت آن بمذهب حنفی بیان کنیم اولاً؛ در کتاب «هدایه» گوید: گاهی که رأی امام آن باشد که مصالحه کند با اهل حرب، یا با گروهی از ایشان، و آن مصلحت مسلمانان باشد آن باکی نیست. و حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم موادعه کرد با اهل مکه در سال حُدَیْبیه بر آن که ده‌سال در میان ایشان جنگ نباشد. و حکم مقصور نیست بر مدتی که روایت کرده‌اند که آن ده سال است که پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم بر آن صلح کرده‌اند، زیرا که آن معنی که علت موادعه شده متعدی می‌شود بسوی زیادت از ده‌سال مراد آن که مدت موادعه با مصلحت دائر است، و آن مصلحت گاه تقاضای زیادت می‌کند و گاه نقصان، مراد آن که شاید که در بعضی مصلحت تقاضای زیادت از

مدت متارکه بسته به مصلحت وقت است

دهسال کند یا کمتر، امام را برحسب مصلحت عمل باید کرد. و تعیین دهسال که آن حضرت فرمود بنا بـر آن بوده که آن روز مصلحت در اختیار دهسال بود نه از برای تعیین تشریعی.

نبذ یا اعلام ختم آتش‌بس

دیگر در «هدایه» گوید و اگر مصالحه کند ایشان را مدتی، بعد از آن ابطال صلح را انفع داند، باید که اِخبار کند ایشان را بنقض عهد و جنگ کند با ایشان. و این را نَبْذْ گویند. زیرا که پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم نَبْذِ مواده‌عه کرد که میان او و میان اهل مکه بود. و لابّد است از نَبْذْ از جهت احتراز از غدر. این است سخن صاحب «هدایه».

تذکر مؤلف دربارهٔ عمل پیغامبر

قالَ فَضْلُ اللّهِ بنِ روزبهان غَفَرَهُ‌اللّه: در صورت نقض عهد پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم با قریش که اهل مکه‌اند غدر اول از جانب قریش بوده چنانچه در سیرت صحیح شده و حضرت پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم چون خبر شنید که قریش نقض عهد کرده‌اند دعا فرمود که خداوند تبارک و تعالی چشمهای ایشان را بپوشاند تا ناگاه ایشان را فراگیرد. و چون حال چنین بوده باشد چگونه خبر کرده باشد ایشان را بنقض عهد چنانچه در «هدایه» گفته؟ و حکم عهد پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم با اهل مکه از قسم دوم است که بعد از این گفته در «هدایه»، اگر ایشان ابتداء نقض عهد کنند بخیانت، اعلام نکنند ایشان را بقتال، یعنی نبذ نکنند و با ایشان مقاتله کنند. پس نسبتِ نَبْذْ در مواده‌عهٔ پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم با قریش بدان حضرت نمودن خلاف واقع است والله اعلم.

نقض عهد چیست؟

دیگر در «هدایه» گوید: اگر جماعتی از کافران درآیند و قطع طریق کنند و منعتی نباشد ایشان را، این نقض عهد نباشد. و اگر ایشان را منعت باشد و مقاتله با مسلمانان علانیه کنند نقض عهد باشد درحق ایشان، نه درحق غیر ایشان، زیرا که بی‌اذن پادشاه ایشان بوده، پس فعل ایشان لازم نمی‌گردد غیر ایشان را تا بغایتی که اگر باذن پادشاه ایشان باشد ناقضان عهد باشند.

متارکه دربرابر گرفتن مال

و اگر امام مصلحت بیند که با اهل حرب مواده‌عه نماید و بر صلح مال ستاند باکی نیست، زیرا که چون جائز باشد مواده‌عهٔ بی‌مال، پس همچنین جایز

باشد با مال. لیکن این گاهی است که مسلمانان را حاجتی باشد. اما اگر حاجت نباشد جایز نیست. و این مال را صرف کنند در مصارف جزیه گاهی که خود فرود نیایند بساحت ایشان، بلکه رسولی فرستند، زیرا که در معنی جزیه است. أما گاهی که جیش با ایشان احاطه کنند بعد از آن مال فرا گیرند، آن غنیمت است. قسمت باید کرد میان ایشان بعد از آن که از آن مال خمس اخراج کرده باشند. زیرا که فی المعنی بقهر آن را گرفته‌اند.

متارکه با مرتدّان

و اما جماعت مرتدان؛ موادعه کند امام با ایشان تا نظر کند در حال ایشان، زیرا که اسلام مرجوّ است از ایشان، پس جایز است تأخیر قتال ایشان از جهت طمع در اسلام ایشان. و فرا نگیرد امام بر موادعهٔ ایشان مالی را، زیرا که جایز نیست اخذ جزیه از ایشان. و اگر فرا گیرد آن را رد نکند آن را بدیشان، زیرا که مال غیر معصوم است.

متارکه در برابر پرداخت مال

و اگر دشمنان کفار حصارِ مسلمانان کنند و طلب صلح کنند بر مالی که مسلمانان دهند ایشان را، امام باید که آن را قبول نکند زیرا که در او خواری است و الحاق مذلت به‌اهل اسلام؛ مگر آنکه از هلاک ترسد.

معامله با اهل حرب

و باید که سلاح به‌اهل حرب نفروشند، و بسوی ایشان نبرند، و اسپ هم بدیشان نفروشند، و آهن هم نفروشند زیرا که اصلِ سلاح است. و بعد از صلح هم حکم این است که سلاح و اسپ و آهن بدیشان نفروشند. و قیاس آن است که حکم همین باشد در طعام و ثیاب، لیکن ما به‌نصّ دانستیم زیرا که پیغامبر صلی‌الله علیه‌وسلم امر فرمود یَمامه را که طعام فروشد باهل مکه، و غله بدان دیار نقل کند، و حال آن که اهل مکه با او در حرب بودند. این است سخن صاحب «هدایه».

نکته‌گیری مؤلف بر سخن صاحب هدایه

قال فضل الله بن روزبهان غَفَرَهُ‌الله تعالی: قیاس منع بیع طعام و ثیاب به‌اهل حرب بر منع سِلاح و کُراع قیاس مع الفارق است، زیرا که معنیِ مشترک تقویت کفار است برقتال مسلمانان، و این معنی در طرف مَقیسٌ علیه مقارن است که بتمحّض در تقویت علی القتال، بنابر آن که بیع سلاح و کُراع محض تقویت است

برقتال، چون آلت قتالند، بخلاف مقیس که در او تمحض نیست، بلکه طعام و ثیاب آلت قتال نیستند تا بیع آنها بکفار محض تقویت باشد. و نیز در طرف مقیس مقارنت بحفظ حیات و امعاش محقق است که بالأصل مندوبٌ الیه است، و در حدیث وارد شده که فی کُلِ ذاتِ کَبَدٍ رَطْبَةٍ اَجْرٌ و در طرف مَقیسٌ علیه این معنی مفقود است، پس قیاس مع الفارق باشد. و لهذا حضرت پیغامبر صلی الله علیه‌ـ وسلم این معنی را اختیار فرمود که قیاس غیر معتبر است نه آنکه فعل آن حضرت صلی الله علیه وسلم برخلاف قیاس واقع شده. و نیز در بیع طعام و ثیاب قصد تقویت محقق نیست و نمی‌باشد درعرف، بخلاف بیع آلت. والله اعلم.

احکام موادعه درمذهب شافعی

اینست احکام موادعه در مذهب حنفی. اما احکام موادعه در مذهب‌ـ شافعی رحمه‌الله؛ درکتاب «انوار» گوید: مهادنه که عبارت از موادعه است با کفار مطلقاً یا با اهل اقلیم، عهد نمی کند آن را الاّ امام یا کسی که امام او را اذن داده باشد. و بااهل بلده و قریه عهد می کند او را والی اقلیم. و جایز است مصالحه کردن با اهل قتال و غیر ایشان. و عقد صلح گاهی کنند که مصلحت باشد، و آن مصلحت گاه نزد ضعف است همچو قلت عدد و اُهْبَت، یا بُعد مسافت، و گاه با قوت است همچو توقع اسلام ایشان و قبول کردن جزیه.

متارکه در زمان قوت اسلام بیش از چهارماه جایز نیست

و اگر ضعف نباشد جائز نیست الاّ چهارماه، و اگر ضعف باشد جائز است یک سال تا ده‌سال بر قدر حاجت. پس اگر زیادت کنند باطل است در زیادت. و اگر عقد را اطلاق کنند، یا شرط فاسدی کنند، فاسد گردد. همچنانچه شرط کنند که ایشان اسیران مسلمانان را باز ندهند، یا مال ایشان، یا قرار جزیه را به کمتر از دیناری دهند، یا مسلمانان مالی بدیشان دهند. و چون فاسد شود ناگاه بقتال ایشان نروند بی گمان ایشان، بلکه واجب است که برایشان ظاهرگردانند و ایشان را اعلام کنند.

دادن مال در حال ضرورت مانعی ندارد

و اگر ضرورتی داعی شود بدادن مال بآنکه ایشان عذابِ اسیران کنند و بگرد ما درآیند و خوف باشد که بر ما انبوه کردند، این هنگام جایز است که مالی دهند ایشان را، و واجب نیست.

متارکهٔ غیرموقت

و جایز است که صلح کنند و آن را موقت نسازند بلکه اطلاق کنند، و شرط کنند که هرگاه که خواهیم عهد را نقض کنیم.

احترام عهد

و چون صلح صحیح شد واجب است که وفا کنند، و متعرض ایشان نگردند تا آن زمان که مدت صلح منقضی شود، یا آن که عهد را نقض کنند بآنکه تصریح نمایند به‌نقض عهد، یا مقاتله با مسلمانان کنند، یا مسلمانی را بکشند، یا مالی فرا گیرند، یا نعوذ بالله پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم را سبّ کنند.

و جایز است شبیخون بردن و غارت کردن ایشان را و کسی را که از ایشان در دیار ما باشد بعد از نقض عهد بکشند. و اگر بعضی نقض عهد کنند نه بعضی، و انکار نکنند بر ناقضان نه بقول و نه بفعل[1]، عهد همه منتقض می‌گردد.

و گاهی که امام وفات کند یا منعزل گردد واجب است بر کسی که منصوب باشد بعد از او، امضاء صلح صحیح یا فاسد، اگر فساد از جهت اجتهاد باشد. و اگر بنصّ باشد یا اجماع، واجب نیست امضا. و صاحب «تهذیب» در کتاب تعلیق گفته: گاهی که کافری درآید در مملکت ما باامان یا تجارت، جایز نیست که اقامت کند بیشتر از چهارماه. و جایز نیست که اقامت کند سالی، الا بمالی که بذل کند آن را. پس اگر بذل نکند و اقامت کند اکثر از سالی، او را هلاک نکنند. و گاهی که امام خیانتی دریابد، جایز است او را انداختن عهد نه ذمه. و ایشان را بترساند و کفار که در پیش باشند ایشان را بمأمن رساند. و اگر شرط کند باز دادن زنی که بیاید و مسلمان شده باشد، عقد فاسد باشد. و اگر شرط کند باز فرستادن مردان، جایز است. و کودکان و دیوانگان و کنیزان حکم زنان دارند در آن که ایشان را باز نفرستد. و بندهٔ ایشان که مسلمان بیاید پیش از صلح آزاد باشد، و اگر بعد از صلح بی‌آید نی، و او را باز پس نفرستند و بنده نسازند. پس اگر سیّد او را آزاد کند خوب، والاّ بفروشد امام او را بمسلمانی، یا قیمت او از بیت‌المال بدهد و او آزاد گردد از همه مسلمانان. این است احکام موادعه در مذهب شافعی. اکنون احکام مستأمن را یاد کنیم وبالله التوفیق.

اقامت کفار در بلاد اسلام

---

(۱) در اینجا نسخهٔ اصل به‌خط مصنف پایان می‌یابد و بقیه به‌خطّ دیگری است.

مستأمن کیست؟

فصل دوم، در بیان احکام مستأمن: بدان ایدک‌الله تعالی که مستأمن کسی است که طلب أمن و امان کند، و امن ضد خوف است، و چون میان اهل اسلام و اهل حرب معادات است لابد است هریکی را که چون خواهند که ببلاد دیگری درروند طلب امان کنند، پس هریکی را مستأمن توان گفت، و ما اول احکام مسلمان مستأمن از کفار یاد کنیم بمذهب حنفی.

روش مسلمان در دیار کفر

درکتاب «هدایه» گوید: گاهی که درآید مسلمانان در دارالحرب بامان از جهت تجارت، حلال نیست او را که متعرض گردد بچیزی از اموال ایشان و نه بخونهای ایشان، مگرگاهی که غدرکند بمسلمان پادشاه ایشان، و اموال ایشان را بگیرد، یا حبس کند ایشان را، یا غیر پادشاه کند بعلمِ پادشاه و او منع نکند آن کس را، بخلاف اسیرکه مباح است او را تعرض، زیراکه مستأمن نیست. پس اگر مستأمن تاجر غدرکند و چیزی بگیرد و بیرون آورد، مالک او می‌گردد ملکی ناپاک؛ پس باید که آن را صدقه دهد.

وگاهی که درآید مسلمان بدارالحرب بامان، پس غصب کندمال حربی را بعد از آن هردو مسلمان بیرون آیند، امر کنند او را بردّ غصب، و حکم قضا بر او نکنند؛ یعنی فتوی دهند بوجوب رد، اما قاضی حکم نکند. وگاهی که دو مسلمان درآیند بدارالحرب بامان، پس یکی از ایشان صاحب خود را بکشد، خواه بعمد و خواه بخطا، پس بر قاتل دیت است در مال او و بر او کفارت است در خطا. این است احکام مسلمان که بامان در دارالحرب درآید.

حکم کافر مستأمن

و اما احکام کافرکه مستأمن گردد در دارالاسلام؛ آن است که در«هدایه» گوید که گاهی که حربی درآید بسوی ما مستأمن، او را تمکین نکنندکه اقامت کند در دار ما یک‌سال، و امام با او بگوید که اگر اقامت می کنی تمام سال جزیه بر تو می‌نهم. و اصل آن است که حربی را تمکین نکنند از اقامت در دارما الاّ بآن که بنده سازند او را، یا جزیه بر او وضع کنند، و تمکین کنند او را از اقامت اندک. پس از آن اگر بازگردد بعد از مقالت امام پیش از تمام سال بسوی وطن خود، بر او هیچ نیست. و اگر یک سال باز ماند پس او ذمّی است، و امام را

می‌رسد که تعیین کند در این آنچه دون سال باشد همچو یک ماه و دو ماه، پس گاهی که اقامت کند بعد ازگفتن امام (آن مدتی که امام تعیین کرده)[1] ذمی می‌گردد، و نگذارند که بدارالحرب بازگردد.

دارائی کافر مستأمن

و اگر حربی در دارالاسلام درآید بأمان و زمین خراجی بخرد، و چون خراج بر او وضع کنند ذمی است. وگاهی که درآید حربی بأمان، بعد از آن بازگردد بدارالحرب، و ودیعه نزد مسلمانی بگذارد، یا نزد ذمّئی، یا دَیْنی در ذمّهٔ ایشان داشته باشد، پس بازگشت، خون او مباح است بواسطهٔ بازگشتن او بدارالحرب. و آنچه در دارالاسلام است از مال بر خطر است، یعنی اگر او را اسیر سازند یا بر مملکت او غالب گردند و او کشته شود خون او ساقط می‌گردد، و مال ودیعه فیء می‌گردد. و اگر او را بکشند و غالب نگردند بر دارالحرب، پس قرض ودیعه از آن ورثهٔ اوست. و هم چنین است اگر بمیرد او.

و اگر زن حربی بامان درآید و ذمّی او را زن کند، آن زن ذمّی می‌گردد. و اگر حربی درآید بامان، و ذمّیه را زن کند، ذمی نمی‌گردد.

و آن چه مسلمانان برتاخت کنند اموال از اهل حرب بی قتال، صرف کنند آن را در مصالح مسلمانان، هم چنانچه صرف خراجی، و او مثل زمینهائی است که کفّار را از آن اِجلا کنند، و همچو جزیه است و خمس در آن نیست. و پیش شافعی رحمه‌الله خمس در آن هست چنانچه در باب مصرف خراج گذشت.

اگر کافر در دارالحرب مسلمان شود

وگاهی که مسلمان شود حربی در دارالحرب، پس بکشت او را مسلمانی عمداً یا از روی خطا، و او را وارثان مسلمان باشند در آنجا، پس هیچ نیست بر او مگر کفارّت در صورت خطا. و مرتد و مستأمن در خانهٔ ما که دارالاسلام است حکماً از اهل دار ایشانند که دارحرب است، و ایشان را از جملهٔ اهل دارحرب باید شمرد، بنابر اعتبارِ حکمِ قصدِ ایشان بانتقال بسوی آن دیار. این است احکام مستأمن بمذهب حنفی.

و اما احکام مستأمن بمذهب شافعی؛ در کتاب «انوار» گوید: اگر کافری در

(۱) اضافه ازم.

احکام مستأمن در فقه شافعی

بلاد ما از جهت رسالتی یا از جهت سماع قرآن درآید پس او آمن است. و اگر درآید برای تجارت او آمن نیست. و اگر امام بگوید که هر که درآید برای تجارت پس او آمن است این جایز است. و اگر یکی از مسلمانان غیر امام بگوید جایز نیست. و اگر کافر بگوید که گمان بردم که قصد تجارت موجب امان است آن اثری ندارد و او را بکشند. و اگر از مسلمانی بشنود که بگوید که هر کس که بتجارت آید آمن است و در آید، و گوید که گُمان بردم که این امان صحیح است، او را نکشند. و اگر کافری بدارالاسلام درآید بامان و یا عقد ذمه، آنچه بر او باشد در امان است، خواه شرط کرده باشند و خواه شرط نکرده باشند. و اگر مسلمانی بدارالحرب رود بامان پس با او بفرستد حربی مالی را از برای تجارت یا غیر آن، پس آن مال در امان است.

اسیر مسلمان در بلاد حرب

و اگر قادر باشد اسیر که از بلاد حرب بگریزد لازم است او را که بگریزد. و اگر او را گذارند بی‌شرط، او را می‌رسد که هلاک کند ایشان را. و اگر اطلاق کنند او را بامان، نمی‌رسد او را. و اگر جماعتی از عقیب او بیرون آیند او را می‌رسد که قصد ایشان کند از برای دفع. و اگر شرط بر او کنند که وفا کند، حرام است او را وفا کردن بدان شرط. و اگر سوگند خورد باکراه که بیرون نرود و بیرون رود هیچ بر او نیست. و اگر سوگند خورد بطوع بخدا یا بطلاق و بیرون رود حانث شود مگر آنکه محبوس باشد، و گویند که ترا نمی‌گذاریم تا سوگند خوری. و اگر شرط کنند که بسوی ایشان بازگردد یا مال بسوی ایشان فرستد حرام است بر او بازگشتن، و لازم نمی‌گردد او را مال. این است احکام مستأمن بمذهب شافعی رحمه‌الله؛ اکنون بیان کنیم احکام امان کفار و کیفیت آن را وبالله التوفیق.

فصل سیوم، در احکام امان: بدان اَیَّدَكَ اللهُ تعالی که امان دادن کافر

امان دادن کافر

جایز است در شرع از جهت مصالح، و بی‌مصلحت هم جائز است مادام که مضرت نباشد. و ما احکام امان را بیان کنیم بمذهب حنفی اولاً؛ در کتاب «هدایه» گوید: گاهی که درآید حربی در دیار ما بامان، پس مسلمانی را قذف کند، حد زنند او را،

زیرا که در او حق بنده هست و او التزام کرده که وفا بحقوق بندگان کند، و از برای آنکه او طمع کرده که ایذا نکنند او را پس ملتزم بامیدش بود که ایذا نکنند. این است سخن «هدایه».

شرایط سه‌گانهٔ در امان

و احکام امان از این‌جا معلوم می‌گردد: اول آنکه امان بدان حاصل می‌گردد که وفاء حقوق بندگان کند، پس اگر وفا بحقوق بندگان نکند بحکم امان کار نکرده. دوم آنکه امان بدان حاصل می‌گردد که ملتزم باشد که ایذا نکند کسی را، پس اگر ایذا کند بحکم امان عمل نکرده. سیوم آنکه امان کافر موجب آن نیست که احکام شرع ما را التزام کند والاّ اگر امان مقتضی وجوب قبول احکام شرع بودی، اجراء حد قذف بر او از جهت التزام او بودی احکام شرع را، لیکن اجراء حد بر او از جهت التزام او است ترک ایذا را. این است احکام امان بمذهب حنفی.

و اما احکام امان بمذهب‌شافعی؛ در کتاب «انوار» گوید که جایز است آحادِ مسلمانان را که امان بدهند یک کافر را یا کافران محصور را همچو ده و صد، نه امان اهل ناحیه یا بلده یا قریهٔ بزرگ، و آن صلح است و مخصوص بامام است (و نایب او. و صحیح است)[1] امان دادن از بنده و زن و محجور و مریض و پیر و بسیار پیر. و صحیح نیست از کافر و صبی و مجنون و مکره و اسیر. و شرط است که کافر ممتنع باشد، پس اگر کافر و اسیر (امان طلبد)[1] صحیح نیست آحاد مسلمانان را امان او و نه منت نهادن بر او. و اگر مسلمانی یا جماعتی از مسلمانان بگویند که ما او را امان داده بودیم قبول نکنند، زیرا که ایشان شاهدانند بر فعل خود. و اگر یک کس بگوید و دو کس گواهی دهند قبول کنند آن را. و فرق نیست میان آن که آن کافر که او را امان می‌دهد در دارالحرب باشد یا در دارالاسلام، و نه میان آن که آمن ساختن او در حال قتال باشد یا در هزیمت یا نزد افتادن در تنگی، مادام که او را اسیر نکرده باشند.

و منعقد می‌شود به‌هر لفظی که افادتِ مقصود کند، چنانچه گوید: «ترا

---

(۱) اضافه ازم.

امان محتاج صیغهٔ خاص نیست

پناه دادم» یا «ترا آمن گردانیدم» یا «باکی نیست» یا «مترس» یا «ترسی نیست». و حاصل می‌شود امان بکتابت و رسالت و اشارت مُفهِمه، و شرط است علم و قبول او. پس اگر قبول نکند امان منعقد نمی‌شود. و اگر درآید زیادت نگرداند امان را بر چهارماه، و اگر مطلق گویند تنزیل بر چهارماه باید کرد، پس اگر زیادت گردانند باطل است در زیادت. و شرط نیست در امان ظهور مصلحت، بلکه کافی است عدم مضرت. پس جایز نیست امان جاسوس و طلیعه.

عقد امان لازم است

و امان لازم است. و جایز نیست امام را که باطل گرداند آن را مگر آنکه استشعار خیانت نماید. و متعدی نمی‌گردد امان کسی بچیزی که در دارالحرب گذاشته باشد از اهل و مال.

وجوب هجرت بر مسلمان

وگاهی که مسلمان ضعیف باشد در دارکفر و قادر نباشد براظهار ایمان خود، واجب است براو هجرت کردن اگر قادر باشد. و اگر قادر نباشد بر اظهار ایمان خود از برای‌آنکه مطاع باشد یا آن که او را عشیرتی باشد که او را حمایت کنند مستحب است که هجرت کند. و اگر امید آن باشد که اسلام ظاهر شود آنجا باقامت او، افضل آن است که اقامت کند. و همچنین استثنا کرده‌اند کسی را که در اقامت او مصلحت مسلمانان باشد.

ابن‌عبدالعزیز و غیر او روایت کرده‌اند که اسلام عبّاس پیش از روز بدر بود، و پنهان می‌داشت. و از اخبار مشرکان بحضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم می‌نوشت، و مسلمانان با او قوت می‌گرفتند، و او می‌خواست که نزد حضرت پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و صحبه وسلم آید، و حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وصحبه و-سلم بدو نوشت که اقامت تو در مکه بهتر است، بعد از آن عبّاس رضی‌الله‌عنه اسلام خود اظهار کرد روز فتح مکّه.

پایان کتاب

و بفتح مکّه ختم شد کتاب ما، رجاء واثق بکرم خالق فاتح که همچنانچه فتح مکّه را فارق میان اهل کفر و اسلام گردانید، و تصرف مهاجران فی‌سبیل‌الله را بدان فتح تمام گردانید، فتح طرق مکّه را از خراسان و عراق که آلوده بقاذورات کفر و بدعت ارباب رفض والحاد و شقاق گشته بر سلطان و امام مؤید

صالح آسان گرداند، و همگنان را بمنازل مراد و موانس راحت و ارتیاد رساند. اَللهُمَّ انْصُرْ مَنْ نَصَرَ الدینَ وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَ الدّینَ، اَللّهُمَّ اَیِّدْ سُلطانَ الْمُسلمین و امیرَالمؤمنین بِما اَیَّدْتَ بِهِ الْخُلفاءَ الرّاشدین، وَ وَفِّقْهُ الاِهْتِداءَ بِهُدَی الأئمّة۔ المَرْضِیّین، و اَیِّدْهُ لِسلوکِ الْملوکِ الْعادلین.

با تمام انجامید کتاب «سلوک الملوک» که نقود عقایل عباراتش در بازار افاضل عین مسکوک، و عیون نفایس اشاراتش در خزاین مسائل تبر مسبوک است. وَالْحمدُلله علی نِعَمِهِ وَاِحْسانِهِ بیمینِ مؤلف آن العبدالضعیف المحتاج الی۔ رحمةالله فضل الله بن روزبهان المشتهر بخواجه مولانا الاصفهانی بَلَّغَهُ اللّهُ اَقْصی الامانی؛ لیلة الجمعة سلخ شهر ربیع الأول سنة عشرین و تسعمائه بفاخرة بخارا۔ المحروسه زادالله سُکّانها اَمْناً و قراراً.

و مؤدّای این قطعه تاریخ سال تقریر می نماید:

مادهٔ تاریخ تالیف کتاب

این سلوک الملوک ما بنویس — اگر از اهل خط و تحریری
نکته های لطیف او دریاب — که بجانش تمام بپذیری
چون ز تقریر من مکمّل شد — کان تاریخ ذاک «تقریری»

اَللّهُمَّ صَلِّ علی سیّدنا و نَبِیّنا و شفیعنا محمّد الذی هَدی العالمین الی اَحْسنِ۔ السلوک و رَوَّجَ نقودَ احکامِ الشرع کَالتِّبْرِ الْمَسْبُوک، و اَغْنی مَنْ کُنوز حقائق المعارف کُلَّ فقیرٍ صُعْلوک، المؤیِّد لمن اختاره الله تعالی لتقریر سلوک الملوک، و علی آله و أصحابه و عترته و اَحبابه و سلّم تسلیماً کثیراً، والحمدلله الواحد الأحد، والختم بالصّلاة والسّلام علی سیّدنا محمّد.

واژه نامه

آ

آزوغ

آزوغ و آزغ را در فرهنگ معین چنین معنی کرده: "آنچه از شاخه‌های درخت خرما و تاک انگور و درختان دیگر ببرند" لیکن ازشواهد وارد در متن پیداست که آزوغ به معنی آذوقه و تلفظ دیگری از همان کلمه است: "خواست که عطای لشکر دهد و ایشان را قوت و آزوغ مقرر گردد" (صفحهٔ ۳۰۳)

الف

ابن‌السبیل

از اقسام مستحقان زکات. کسی که انشاء سفر کند و غریبی که بر شهری بگذرد و چیزی که محتاج‌الیه اوست در سفر نیابد. (صفحهٔ ۲۴۹)

احداث

بدعتگذاری. حدث: امر نوظهور غیر مقبول، بدعت. "غایتش آنکه بر طریق بدعت و احداث خلاف سنت و جماعت است" (صفحهٔ ۳۹۸)

احرام

وضع خاصی که با نیت و پوشیدن جامهٔ خاص (لباس احرام) در میقات شروع می‌شود و تا پایان مراسم حج ادامه دارد. در این فاصله اموری مانند پوشیدن جامهٔ دوخته و نزاع و صید و نزدیکی با زن بر حاجی حرام است. خارج شدن از احرام با انجام قربانی و چیدن موی سر اعلام می‌شود.

احصان

تأهل. محصن: کسی که متأهل باشد. زنای محصنه: زنای شخص متأهل

ارش:

دیه، مابه‌التفاوتی که در صورت بروز عیب در مبیع، خریدار می‌تواند از فروشنده بگیرد.

اسباب توریث

چهار است: قرابت، نکاح، ولا، اسلام. (صفحهٔ ۳۱۷)

استلام

دست سودن بر حجرالاسود

استیعاب

استیفا، استقصا، فروگذار نکردن از چیزی "و هرگاه قسمت کند امام یا عامل واجب است استیعاب آحاد صنف" (صفحهٔ ۲۵۸)

استبراء

امتناع از وطی امه تا بی‌نماز شده و سرشوید یا اینکه یک ماه بگذرد (لغتنامه به نقل از مفاتیح) پاکی رحم کنیزک به یک حیض (شمس‌اللغات)

اصل

ریشهٔ نسبی انسان. "شرط است در قاذف که مکلف و مختار باشد و اصل نباشد. پس حد بر صبی و مکره و پدر و مادر و جد و جده نیست" (صفحهٔ ۳۵۸)

اصل

در اصطلاح علم درایه کلام پیغمبر است یا کلامی که بدون واسطه از او روایت می‌شود. کتابی را هم که مشتمل بر روایتهائی باشد که مؤلف آن بلاواسطه از پیغمبر شنیده یا از کسی شنیده که او بلاواسطه از پیغمبر شنیده است در اصطلاح "اصل" می‌گویند. بنابراین در کتاب اصل، نقل از کتاب دیگری جایز نیست بلکه مؤلف تنها مسموعات مستقیم خود یا مسموعات کسی را که او مستقیماً از پیغمبر روایت می‌کند گردمی‌آورد.

اقطاع

اختصاص‌دادن ملکی یا منافع آن به کسی. "در شریعت عبارت است از بریده کردن ملک یا خراج از برای کسی، مراد آنکه امام اذن دهد کسی را از اهل استحقاق که بخود باز برد ملکی را از املاک ارباب مصالح، یا باز براند بدو غله موضعی از مواضع خراجی" (صفحهٔ ۳۰۵)

اقطاع استغلال

"آن است که اقطاع کند غلهٔ زمین خراج را و در زبان فارسی او را سیورغال گویند" (صفحهٔ ۳۰۶)

اقطاع تملیك

"آن است که اقطاع دهد امام ملکی را که احیا کرده باشد آن را یا خریده باشد. پس آن را تملیک مقطع‌له کند با قبول و قبض او" (صفحهٔ ۳۰۶)

التقاط

"آن است که بر چیزی مطلع شوند بی‌قصدی و طلبی" (صفحهٔ ۳۱۱)

امان

تضمین سلامت افراد کافر توسط افراد مسلمان. "جایز است آحاد مسلمانان را که امان بدهند یک کافر را یا کافران محصور را همچو ده یا صد، نه امان اهل ناحیه یا بلده یا قریه‌ای بزرگ که آن صلح است و مخصوص به امام است" (صفحهٔ ۴۵۹) حکومت اسلام امانی را که توسط افراد مسلمان داده شده باشد باید محترم شمارد مگر آنکه توطئه و خیانتی در کار باشد.

اموال ظاهره

"عبارت است از زرع و ثمار و سوایم و اموال تجارت که بر عاشر گذرد" در برابر اموال باطنه که هرچه را خارج از تعریف بالا باشد شامل می‌شود.

ام‌الولد

کنیزی که اربابش از او فرزند داشته باشد.

انفال ← نفل

"انفال از صلب غنیمت بودی... و بعضی گویند که انفال از جملهٔ خمس بودی و بعضی می‌گویند که از خمس‌الخمس" (صفحهٔ ۴۲۳)

اهبت

ساز و برگ سفر. اخذللسفراهبته: ای عدته "پنجم اهبت یعنی یراق، پس واجب نیست (جهاد) برفقیر عاجز از سلاح و اسباب قتال" (صفحهٔ ۴۰۱)

اهل‌فیء

"سوم آنکه آن کس که فرا می‌گیرد از اهل فیء باشد" (ص. ۳۲۷) اهل فیء یعنی کسی که مستحق استفاده از مصرف مالی فیء باشد

اولاغ

مرکب. "از خانه‌ها و جامه‌ها و اولاغان آنچه لایق به حال او باشد" (صفحهٔ ۸۴)

ایامی

زنهای بی‌شوهر، آزاد برای شوهر کردن (جمع ایم) "فرا گرفتن خراج و تقلید قضات و تزویج ایامی" (صفحهٔ ۳۹۶)

ب

باقلانی

باقلافروش (منتهی الارب)

بردی

روپوش. پارچهٔ چهارگوش یا دراز پشمی که اعراب بادیه بر خود می‌پیچند. کسا. "و گاهی بردی مخطط بخطوط سبز یا سرخ پوشیدی" (صفحهٔ ۳۸۱)

بخچه

بقچه "نه بخچه‌ای که بر اسب بسته باشد و نه آنچه در بخچه باشد از آلات و دراهم" (صفحهٔ ۴۱۵) "و همچنین آنچه با اوست بردابه از مال او در جامه‌دان و بخچهٔ او" (صفحهٔ ۴۱۹)

بختی

شتر قوی دورگه (عربی و عجمی). شتر خراسانی، در برابر عراب که شتر عربی خالص را گویند "در هردو مذهب هیچ فرقی نیست میان شتران بختی که از شتران عربی و عجمی هر دو پیدا شده باشد یا آنکه عربی محض باشد" (صفحهٔ ۲۳۳)

بطالت

بیکارگی. روز بطالت: روز تعطیلی

بضع

نکاح. مهر. زن. "من حیث‌المال و النفس و البضع" (صفحهٔ ۳۹۳)

بطن‌محسر

وادیئی در اول منی که گویند در حملهٔ ابرهه به مکه، فیل مهاجمان در آنجا خوابیده و از حرکت بازمانده است.

بغل‌بند

ریسمان یا طنابی که در زیر بغل بسته می‌شود (ناظم‌الاطبا) سروری و رشیدی در معنی بغلتاق می‌نویسند: بغلبند و قبا

بغی (باغی)

"بغی در لغت عبارت از مجاوزت از حد است و در شرع عبارت است از خروج ظالمان از طاعت امام اهل عدل و مجاوزت از حد انقیاد او" (صفحهٔ ۳۸۵)

"باغی کسی است که در اجتهاد خطا کند، نه آنکه جور بر بندگان کند" (صفحهٔ ۱۴۰)

این اصطلاح از آیهٔ ۹:۴۹ گرفته شده است: وان طائفتان من‌المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بینهما فاءن بغت احدیهما علی‌الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفییء الی امرالله.

بقال

فروشندهٔ طعام. خشکبار فروش. کسی که میوهٔ خشک می‌فروشد.

بنت‌لبون

"شتر ماده که در سال سوم درآمده باشد" (صفحهٔ ۲۳۲)

بنت‌مخاض

"شتر ماده که در سال دوم درآمده باشد" (صفحهٔ ۲۳۲) در حاشیهٔ نسخهٔ اصل به خط متن بنت مخاض را معنی کرده است:

"وهی التی استکملت سنة و دخلت فی‌الثانیة سمیت بها لان امها صارت حاملة بولداخر والمخاض اسم‌الحوامل من النوق."

بندق

گلوله. "و آن را در میان پنج بندق متساوی نهند" (صفحهٔ ۴۱۶)

بیت‌المال

خزانه، صندوق خاص یا حساب خاص درآمدهای شرعی. "علماء حنفیه در کتب خود اموال بیت‌المال را در چهار خانه مقرر کرده‌اند" (صفحهٔ ۳۵۸)

بیوت اموال چهارگانه عبارتند از:

اول بیت‌المال زکات و عشور و کفارات

دوم بیت‌المال خراج و جزیه و صدقات بنی تغلب و آنچه عاشر از کافران می‌گیرد

سیوم بیت‌المال خمس

چهارم بیت‌المال لقطات و ترکات (صفحهٔ ۳۰۹)

بیعه

"محل عبادت نصاری است". (صفحهٔ ۴۵۵)

پ

پرتال

پرتل ظاهراً کلمهٔ هندی است. اسباب و سامان اسب سواری که بر شتر بار کنند (فرنودسار) "جماعتی که نوکرانند مثل سائسان واینها که پرتال نگاه می‌دارند" (ص. ۴۱۶)

"و زنی که مداوات مجروحان کند و تشنگان را آب دهد و بار و پرتال نگاه دارد" (ص. ۴۲۰)

پیاده

مأمور قاضی برای احضار و جلب اشخاص. "پیادهٔ قاضی که او را محضر و مشخص گویند" (ص. ۱۷۲)

ت

تابعی

کسی است که صحابهٔ پیغمبر را درک کرده باشد. کسی که شخصاً پیغمبر را دریافته "صحابی" نامیده می‌شود و آن که صحابی را دریافته و با او ملاقات کرده است "تابعی" خوانده می‌شود.

تبجاق

اسب عربی در برابر یابو که اسب غیر عربی است. "حکم اسپ ترکی و اسپ عربی یکی است یعنی خواه تبجاق باشد و خواه یابو یک حکم دارد" (ص. ۴۱۴)

"هیچ فرقی نیست میان اسپی که پدر و مادرش هر دو عربی باشند یا یابو که پدر و مادرش هر دو عجمی باشند" (ص. ۴۱۷)

تبیع و تبیعه

"گاو که در سال دوم از عمر درآمده باشد" (ص. ۲۳۳) ولی ماوردی گوید: و هوما استکمل ستة اشهر و قدر علی اتباع امه

تحصیب

رفتن به محصب و منزل کردن در آن. "و در تحصیب علما را اختلاف است" (ص. ۳۷۶) رک. محصب

تراخی

در برابر فور. امری که انجام آن در فرصت میسر است و فوری نیست.

ترویه

روز هشتم ذیحجه را گویند.

تسبب

"در ادرار، شرایط اقطاع ملاحظه کند و در صله، شرط حواله و تسبب" (ص. ۳۶۰)

تشهیر

اعلان و برملا کردن. باصطلاح امروزی: افشاگری "و اگر قصد او به اخراج، تشهیر و تغییر آن باشد و افساد آن، قطع نیست به هیچ حال" (ص. ۳۴۸)

تعجیل خراج

پرداخت خراج پیش از موعد مقرر.
"در نوادر گفته که تعجیل کند اداء خراج زمین خود را یک سال یا دو سال جایز است" (ص. ۲۹۰) "مردی تعجیل اداء خراج زمین خود کرد، بعد از آن زمین او غرق شد" (ص. ۲۹۰)

تعرف

تجسس

تعریف

شناساندن، حالی کردن، تفهیم.
"ادنی مرتبهٔ تعریف آن است که گواه گیرد نزد فراگرفتن و گوید که من این را می‌گیرم از آن جهت که رد کنم به صاحب آن" (ص. ۳۱۲)

تعزیر

کیفری که میزان آن در شرع معین نشده و بسته به‌نظر قاضی است. "اصل تعزیر در لغت منع و رد است و در شریعت عبارت از تأدیبی است که‌آن دون حد باشد" (ص. ۳۳۱)."عبارت از ادب کردن است در معصیتی که در او حد و کفاره نباشد" (ص. ۳۵۹) در حد حق‌الله تعالی است... و از این جهت باسقاط بنده ساقط نمی‌شود... به خلاف تعزیر که آن حق بنده است" (ص. ۳۳۲). ر.ک. حد

تغریب

نفی بلد کردن. تبعید. بیرون کردن کسی را از شهر خود. "غریب را تغریب کنند به غیر بلد خود" (ص ۳۴۱)

تقادم عهد

مرور زمان. فاصلهٔ زمانی که بین وقوع جرم ومجازات حاصل شود. "حدود خالصه در حق‌الله باطل می‌شود به تقادم..." (ص. ۳۳۸) در مدت مرور زمان اختلاف است: بعضی گفته‌اند شش ماه و بعضی یک ماه. در مورد باده‌خواری ابوحنیفه و ابویوسف گفته‌اند: "مقدر است بزوال رایحه" (ص. ۳۳۹) "تقادم عهد، منع قبول شهادت می‌کند باتفاق" (ص. ۳۴۲)

تقصیر

بریدن و کوتاه کردن مو بعد از فراغت از مراسم حج

تنفیل

تخصیص قسمتی از غنائم به فرد یا گروهی به جهت تشویق آنان به فداکاری بیشتر یا انجام خدمتی مؤثر و مهم. "عبارت از چیزی است که امام یا سلطان معین گردانند از برای کسی که از او کاری در جنگ آید یا از برای جمعی، زیاده بر حصهٔ ایشان از غنائم" (ص. ۴۱۸)

تورت قوئی

نام بیابانی است. لفظ ترکی است و معنی آن چهارچاه. ظاهراً در این بیابان چهار چاه آب وجود داشته است.

توظیف

قرار دادن خراج وظیفه، مالیات مقطوعی که بر زمین مقرر کنند. "زمینی که توظیف او از امامی صادر شده باشد مثل توظیف عمر رضی‌الله‌عنه، جایز نیست زیادت باجماع" (ص. ۲۷۷)

ج

جریب

"و جریبی سه هزار و ششصد گز است" (ص. ۲۸۷)

"جریب تام شصت گز در شصت گز است به گز ملک، و گزملک نه قبضه است و این زیادت می‌شود بر گز عامه به یک قبضه" (ص. ۲۷۵)

"و جریب زمینها مختلف می‌شود به اختلاف بلدان، پس در هر بلدی اعتبار باید کرد متعارف اهل آن بلده" (ص. ۲۷۵)

جزر

معرب گزر، زردک

جزیه

"عبارت از مالی است که آن را عقد کنند بر کافری که او در ذمهٔ مسلمانان درآید، گویا او جزاء قتل اوست و از این جهت او را جزیه نام کردند" (ص. ۴۳۷)

جذعه

"شتر ماده که در سال پنجم درآمده باشد" (ص. ۲۳۳)

جعاله

عبارت است از التزام شخصی به اداء اجرت معلوم در مقابل عملی. "ارزاق ایشان (لشکریان و مجاهدان) جاری مجرای جعاله است" (ص. ۳۰۰)

جعل

در اصل به معنی دستمزد و در اصطلاح نوعی مالیات اضافی زمان جنگ است. "مراد بجعل آن است که امام چیزی ضرب کند از برای غازیان بر مردمان که بدان متقوی‌گردند آنان که به جهاد بیرون می‌روند. مراد آن‌که امام از مردمان چیزی بستاند و به غازیان دهد تا به حرب کفار روند" (ص. ۳۹۹)

جلبان

"دانه‌ای است نزدیک به‌ماش" (ص ۲۳۸.)

لغتنامه به نقل از تاج العروس: "خلر است و آن گیاهی است شبیه به ماش"

جلد

تازیانه زدن. پوست کسی یا حیوانی را کندن.

جلواز

"سزاوار است که بر بالای سر قاضی جلوازی واقف باشد و جلواز کسی است که

مردم را از بی‌ادبی منع کند." (ص. ۱۴۹)
المنجد: الجلواز الذی یخف فی‌الذهاب و المجیء بین یدی الامیر.
الشرطی لجلوزته فی‌الذهاب و المجیء. الجلوزه: الخفة فی‌الذهاب والمجیء.
منتهی‌الارب: "پای کار و دامن بردار"

جمّاش

مرد زن‌باره، مردی که به دنبال زنان است.
"ما آن مرد را دیدیم که کور شده بود بسیار پیر گشته و همچنان در راهها به زنان جماشی می‌کرد" (ص. ۲۰۹) اصطلاحاً به معنی فریبکار و افسونساز آمده است:
غلام نرگس جماش آن سهی سروم   که از شراب غرورش به کس نگاهی نیست
حافظ

جمرات

جمع جمره، محلی که در مراسم حج سنگ بدان می‌اندازند و آن هفت جمره است.

چ

چول

کلمهٔ ترکی است به معنی بیابان "از راه چول تورت قوئی روانه گشته..." (ص. ۵۶)
"که مبادا به راه چول خوارزم بیرون روند" (ص. ۵۷)

ح

حانث

کسی که سوگند خود را بشکند. حنث‌الیمین: لم یف بموجبها

حجر

منع. محدودیتی که به حکم قاضی برای تصرفات مالی افراد ممکن است برقرار شود. "ابوحنیفه حجر به حر تجویز نمی‌کند" (ص. ۲۸۱) "ابوحنیفه حجر تجویز می‌کند در موضعی که نفع او بعامه عاید گردد. همچو حجر بر طبیب جاهل و مفتی فاسق" (ص. ۲۸۱)

حجت

دلیل. "انواع حجتها منقسم است به دو قسم: ظاهر و باطن... نص حجت ظاهره است از رسول و علت حجت باطنه... و علمای ما ظاهر را از حجتها قیاس خوانند و باطن را استحسان" (ص. ۱۵۲)

حد

"در لغت منع است... و در شریعت عبارت از عقوبتی است که مقرر باشد از جهت حق خدای تعالی، یعنی عقوبتی که آن را تقدیر کرده باشند از برای گناهی که آن را کم و زیادت نتوان کرد" (ص. ۳۰۳)
کیفرهائی که میزان آن در شرع مقرر است. از حدود پنجگانهٔ مقرر در شرع، چهارتا (حد زنا و حد شرب خمر و حد سرقت و حد قطع طریق) صرفاً حق‌الله

است و پنجمی (حد قذف) مشترک بین حق‌الله و حق‌الناس است (ص. ۳۳۳)

حرالبعض

بنده‌ای که قسمتی از بهای خود را پرداخته است "و مکاتب و حرالبعض همچو آزاد است" (ص. ۳۳۱)

حربی

کافری که با مسلمانان در حال جنگ است.
"و گاهی که حربئی به امان درآید به مملکت ما و بنده‌ای که مسلمان شده بخرد و بدارالحرب برد..." (ص. ۴۲۲)

حرز

حفاظ، جا و مکان معینی مانند صندوق که مالی را محفوظ نگاه دارد. همچنین اگر مالی تحت نظر حافظ و نگهبان باشد آن نیز در حرز است. "اما حرز، آن بر دو نوع است. حرز از برای معنیی که در اوست همچو خانه‌ها و دکان و صندوق، و حرز به کسی که نگاهدارندهٔ اوست همچو کسی که در راه نشیند یا مسجد، و متاع او نزد او باشد، پس آن متاع بدو محرز است" (ص. ۳۴۶)

حشفه

صخره یا جزیره‌ای که سر از آب بیرون کرده باشد. آلت رجولیت مرد تا ختنه‌گاه.

حقه

"شتر ماده که به سال چهارم درآمده باشد" (ص. ۲۳۲)

حلبه

گیاه شنبلید. درخت عرفج، درخت قتاد. نوعی از طعام که با دانه شنبلید بسازند.

حوامل

شترانی‌که از برای بار کردن باشند. شتران بارکش که مشمول زکات نیستند.

حیض

قاعدگی زن. خونی که از رحم زن از هنگام بلوغ تا دوران یائسگی در فواصل تقریبی یک ماهه به مدت چند روز خارج می‌شود.

حیله (حیل شرعی)

راهی که برای روبرو نشدن با منع شرعی در بارهٔ امری اتخاذ می‌شود. حیلهٔ شرعی آن‌گاه که به منظور تقلب و کلاه‌گذاری بر سر قانون نباشد مجاز تلقی می‌شود و در غیر این صورت مذموم است مانند رباخواری از طریق توسل به عقودی از قبیل بیع بشرط و غیره
"و گاه باشد که مفتی را حمل کند اغراض فاسده بر تتبع حیله‌ها" (ص. ۱۱۴)

خ

خراج

"وظیفهٔ معینه که آن را موظف ساخته باشند بر آدمی یا بر زمین که ادا کنند آن

را" (ص. ۲۶۵) خراج در این معنی شامل مالیات ارضی و مالیات سرانه هر دو می‌شود ولی اصطلاحاً بیشتر در معنی مالیات ارضی بکارمی‌رود.

خراج

مالیات ارضی که از سرزمینهائی که بزور و جنگ فتح شده‌اند گرفته می‌شود. ارض خراجی مرادف ارض عنوه و در برابر ارض صلح بکار می‌رود. بیشتر بلاد مفتوحه در صدر اسلام (سواد و شام و ایران و مصر) از این نوع بودند. از لحاظ فقهی این نوع زمین تعلق به عامهٔ مسلمانان دارد و در مالکیت کسی در نمی‌آید و خراجی که از مردم این اراضی گرفته می‌شود در حکم اجاره‌بهاست و لذا در صورتی هم که این مردم قبول اسلام کنند یا از کشت اراضی خودداری نمایند خراج مقرر را باید بپردازند. این است مفهوم اصطلاحی خراج در معنی اخص آن؛ اما در معنی عام کلمهٔ خراج به مفهوم مالیات سرانه نیز استعمال شده است.

خراج رؤوس

جزیه، مالیات سرانه (ر.ک. خراج)

خراج مقاسمه

قرار دایر بر تقسیم محصول در اراضی خراجی مانند آنکه نصف یا ثلث محصول به عنوان خراج به دولت داده شود.

خراج وظیفه

قرار دایر بر پرداخت معین و مقطوع مالیات در اراضی خراجی؛ مثلاً بابت هر جریب زمین یک یا پنج درهم به دولت داده شود. خراج وظیفه در برابر خراج مقاسمه است که به شرح مذکور در بالا بر اساس تقسیم محصول زمین بین دولت و مؤدی برقرار می‌شود.

خروار

"هر خروار سیصد من است." (ص. ۲۳۷)

خسک

گیاه گزندهٔ خاردار. خارهای سه گوشه که از آهن سازند و در سر راه دشمن اندازند.

خسک بر پراگند بر گرد دشت — که دشمن نیارد بر آن جا گذشت

فردوسی

خطابیه

پیروان ابوالخطاب محمدبن ابی زینب اسدی که در حق امام صادق (ع) غلو می‌کرد و امام بیزاری خود را از او اعلام نمود. ابوالخطاب که نخست امام صادق را خدا می‌خواند بعدها خود نیز به دعوی امامت برخاست و جان بر سر این دعوی باخت.

خلیطین

شراب مست کننده "که آن را از خارک و رطب سازند" (ص. ۳۴۳)
"نبیذ از خرما و غورهٔ آن، یا از انگور و زبیب، یا از زبیب و خرما و مانند آن بهم آمیخته، و منه الحدیث انه نهی عن‌الخلیطین ان ینبذا، و انما نهی عنه لان الانواع اذا اختلطت فی‌الانتباذ کانت مما یسرع الیه التغییر و الاسکار" (منتهی الارب)

خمس‌الخمس
یک‌پنجم خمس که سهم پیغامبر (ص) است به قول اهل تسنن از خواص پیغمبر بوده که بعد از رحلت آن حضرت ساقط شده است (ص. ۴۲۱)

خناق
خفه کردن "و جایز نیست که او را به آتش بسوزانند یا خناق کنند" (ص. ۴۲۸)

د

دارالاسلام
کشور اسلامی. مرز و بومی که تحت مقررات و قوانین اسلام اداره می‌شود.

دارالبغی
سرزمینی که باغیان بر آن حاکمند
"و کسی که زنا کند در دارالحرب یا در دارالبغی، بعد از آن به بلاد اسلام بیاید..." (ص. ۳۳۷)

دارالحرب
مملکت کفار در برابر دارالاسلام.
"دارالاسلام دارالحرب نمی‌شود الا به اجراء احکام شرکت در او" (ص. ۳۹۴)

درهم
"هر ده درهم، وزن هفت مثقال باشد" (ص. ۲۴۰) و نصاب الفضة مائتا درهم بوزن الاسلام الذی وزن ستیر"، (=شش دانهٔ جو که‌بغل هم قائمه (ص. ۲۷۶) نیست.

دست آرنج
دستاورنجن، دست‌بند (معین)

دینار
"هر دیناری ده درهم است در شرع" (ص. ۲۴۰)

ذ

ذراع
"بیست و چهار انگشت است و هر انگشت شش ستیر، (شش دانهٔ جو که بغل هم چیده شود) یا گفته‌اند: شش قبضهٔ متعارف است هر قبضه چهار انگشت (خنصر. بنصر، وسطی و سبابه) و آن را ذراع ید گویند. از ذراعهای دیگر:
ذراع عمریه که عمر وضع کرد.
ذراع‌العمل که در زمان معاویه وضع شد.
ذراع السوداء که در زمان هرون‌الرشید وضع شد.

ذراع یوسفیه منسوب به قاضی ابویوسف.
ذراع میزانیه منسوب به مأمون خلیفه.
ذراع کرباس که ذراع عامه است هفت قبضه بی‌اصبع قائمه است و ذراع مساحت هفت قبضه است با اصبع قائمه (ص. ۲۷۶)

ذراع کردن
اندازه گرفتن، مساحی کردن
"زمین را به گز ملک ذراع می‌کرده‌اند و غیر زمین را مانند کرباس و غیر آن به گز عامه" (ص. ۲۷۶)

ذمه
"در لغت عرب به پنج معنی آمده است؛ به معنی عهد و امان و ضمان و حرمت و حق. و اهل ذمه را از آن جهت ذمی گویند که در عهد مسلمانان و امان ایشان درآمده‌اند" (ص. ۴۳۷)

ر

راحله
ستور بارکش.
"غلامی از آن ابوبکر صدیق در عقب مانده بود و شتری را که راحلهٔ آن حضرت و ابوبکر بود در دست او بود" (ص. ۳۶۷)

رایش
"کسی که واسطه میان رشوت دهنده و رشوت گیرنده باشد" (ص. ۱۶۵)

رده
ارتداد، برگشتن از دین اسلام.
"عبارت از قطع اسلام است به قولی یا به فعلی که باز می‌گردد مسلمان به واسطهٔ آن از اسلام به کفر" (ص. ۴۲۵)

رشوه
"اصل او از رشاست و رشابندی است که دلو را به چاه می‌رسانند تا آب از آن بردارند" (ص. ۱۶۵)

رضخ
"در لغت عطیهٔ اندک است و در شرع عبارت از عطائی است که امام یا امیر لشکر نمایند کسی را که در لشکر حاضر باشد و مستحق سهم غنیمت نباشد" (ص. ۴۲۵) جزئی از غنیمت ــ کمتر از سهم مجاهدان ــ که به امدادگران و افراد غیر جنگی در سپاه اسلام داده می‌شود.

رطل
"معادل صد و سی درهم و به قولی معادل صد و بیست و هشت درهم و چهار هفتم درهم است" (ص. ۲۳۹)

رطبه
اسپست. یونجه.

رقاب
از اقسام مستحقان زکات. "و ایشان مکاتبانند به شرط آنکه کتابت صحیح باشد و او را چیزی نباشد که وفا به نجوم او کند" (ص. ۲۴۸)
"و فی‌الرقاب" یرید المکاتبین من العبید یعطون نصیبا من الزکاة یفکون به رقابهم و یدفعونه الی موالیهم (تاج‌العروس)

رقبه
"رقبه از آن ایشان باشد" (ص. ۳۹۶)
رقبه معمولاً به معنی برده و یا اسیر است، ولی در اینجا مراد اصل زمین است "و فی حدیث ابن سیرین "لنارقاب الارض" ای نفس الارض یعنی ماکان من ارض الخراج فهوللمسلمین، لیس لاصحابه‌الذین کانوا فیه قبل الاسلام شیء لانها فتحت عنوة" (تاج‌العروس)

رکاز
از منابع مالیاتی اسلام است و آن در اصطلاح حنفیان مشترک است بین گنج و معدن. و نزد شافعیان مقصود از رکاز دفاین جاهلیت است.

رمل
به پویه دویدن و جنبانیدن هر دو دوش
"طواف وداع کرد و در این طواف رمل نکرد" (ص. ۲۷۵)
"رمل فلان رملا... بشتافت و پویه دوید و جنبانید هر دو دوش را" (منتهی الارب)

رمی‌جمار
انداختن هفت سنگ ریزه در مراسم حج

ریع
بهره و زیادتی چیزی. منافع. درآمد.
"اما گاهی که زمین طاقت آن نداشته باشد بدان وجه که ریع او کم باشد" (ص. ۲۷۷)

ز

زنا
"عبارت از ایلاج فرجی است در فرجی محرم که مشتهی باشد بالطبع، بی‌شبهه" (ص. ۳۳۴) و شرط است در شهادت بر زنا که گوید: "دیدم که درآورد ذکر خود را در فرج او به زنا. و اگر همین گوید که فلان با فلانه زنا کرده است کافی نیست." (ص. ۳۴۵)

زنار
طنابی که اهل کتاب از بالای جامه برکمر خود بندند.

"ریسمانی غلیظ است بر میانهای ایشان، بالای جامه‌های ایشان" (ص. ۴۴۸)

زمن

زمین‌گیر، بیماری که قدرت راه رفتن ندارد.
"کودکان و زنان و خنثی و زمن که او را قوت رفتار نباشد" (ص. ۴۲۵)

زکات

"اسمی است مأخوذ از تزکیه یعنی پاک گردانیدن... و در زبان شرع ارادت می‌کنند بدان تملیک بعضی نصاب به فقیر" (ص. ۲۳۲)

س

سایمه

چرنده، حیوانی که می‌تواند چرا کند. حیوانی که سایمه نباشد مشمول زکات نیست. منظور این است که حیوان باید بزرگ شده باشد که بتواند با چرا به زندگی خود ادامه دهد.

سبعه

هفت مثقال. ر.ک. درهم

سبی

به اسارت گرفتن. "وذریت ایشان را سبی نباید کرد" (ص. ۳۸۶)

سرقت

"فرا گرفتن چیزی از غیر بر سبیل پوشیدگی و پنهان داشتن از مردم" (ص. ۳۴۵)

سریه

دسته‌ای از لشکر. جمع آن سرایا. "چون قصد دیار دشمنان کردی گاه سریه‌ای را پیشتر فرستادی..." (ص. ۴۲۳)

سعی

راه رفتن بشتاب.
طی فاصلهٔ بین صفا و مروه، این راه را حاجیان هفت بار می‌روند و برمی‌گردند و پس از سعی عمل تقصیر انجام می‌شود که چیدن مقداری از مو یا گرفتن ناخن است.

سفط

سبد، زنبیل
"صندوق، حرز نقود و سفط، حرز جامه‌ها" (ص. ۳۵۰)

سقایه

محل آب خوردن و پیمانهٔ آبخوری. دستشوئی (به‌اصطلاح امروز)
"جایز است در آنجا ساختن مسجد و مقبره و سقایه" (ص. ۲۷۲)

سلب

"عبارت از رخت و سلاح کشتگان کافران است" "سلب جامه‌های اوست که پوشیده با موزه و زانوبندها، و طوق و دست آرنج، و کمر و همیان و دراهمی که با

خود داشته باشد، و آلات جنگ همچو زره و جوشن و کلاه خود و اسلحه و مرکوب و آلات او...» (ص‌ص. ۴۱۴، ۴۱۵) «و آنچه بر غلام اوست یا بردابه دیگر است سلب نیست» (ص. ۴۱۸)

سلق

چغندر یا لبو. «بقل من فصیلة السرمقیات اوراقه کبیرة غلیظة مرغوب فی اکله. السلق و الشمندر نوع نباتی واحد» (منجد)

سماع

در اصطلاح اهل حدیث بالاترین طریق اخذ روایت است که کسی حدیثی را از زبان شیخ می‌شنود.

سهم‌الله

از خمس «همان سهم مصالح است» (ص. ۴۲۱)

سیر

جمع سیرت، کتابهای شامل شرح حال و زندگی نبی اکرم (ص)
«و از این جهت مغازی را سیر خوانند که اول امور آن سیر به جانب عدو است و مراد سیرتها و معاملات آن حضرت است با غازیان و کفار» (ص. ۳۹۴)

ش

شبهه

«شبهه دو نوع است: شبهه در فعل که آن را شبهۀ اشتباه می‌خوانند، و شبهه در محل که آن را شبهۀ حکمی گویند» (ص. ۳۳۶)

شرع

«شرع در لغت اظهار است» (ص. ۹۱)

شریعت

«و به اعتبار آنکه همچو آبشخوری است که هر طایفه از زلال او نصیب می‌یابند... آن را شریعت می‌گویند و شریعت در لغت آبشخور است» (ص. ۹۱)

شلجم

معرب شلغم

شنار

ننگ، عیب بزرگ، قباحت. «می‌فرمود: هو نارٌ و عارٌ او شنارٌ علی اهله» (ص. ۴۲۴)

شونیز و شینیز

سیاه دانه که بر نان پاشند.
«نبات عشبی من فصیلة الشقیقیات انیق المنظر. تزرع لحبها و لزهرها. حبه اسود اللون تنتشر منه، اذا ماسحق رائحة طیبة (المنجد)

شیخ‌الاسلام

شخصی را «که پادشاه امور اسلام و شریعت در گردن او اندازد، در عبارت محدثان و اهل این اعصار قریبه شیخ‌الاسلام گویند زیرا که او به واسطۀ اعلمیت اهل

اسلام را شیخ و پیشواست" (ص. ۹۴)

ص

صاع

وزنی است. صاع حجازی معادل پنج رطل و یک سوم رطل و صاع عراقی معادل هشت رطل است. (ص. ۲۳۶)

صایل

مهاجم، حمله کننده.

"قتال با ایشان حکم قتال با صایل دارد که دفع او باید کرد" (ص. ۳۸۹) "و باید که در تعزیر ترتیب و تدریج نگاه دارند همچو دفع صایل" (ص. ۳۹۲)

صب

نام محلی است.

"بر راه صب به سوی عرفه" (ص. ۳۷۵)

صحابی

کسی که به صحبت پیغمبر رسیده است. ← تابعی

صدر

جماعتی از ارباب علم که "بمثابت وسایط باشند میان اهل و شرع و پادشاه... و صدر فی‌الحقیقه نقیب علماست" (ص. ۹۵)

صدقه

"مالی است که بذل کنند آن را از برای غرض آجل یعنی ثواب که در قیامت بیابند" (ص. ۲۳۱)

صدقهٔ فریضه

صدقهٔ واجب "که اگر ترک کنند آن را آثم گردند" (ص. ۲۳۱)

صدقهٔ نافله

"که بذل در آن مستحب و مندوب الیه است" (ص. ۲۳۱)

صفا و مروه

دو صخره است نزدیک کعبه و آب زمزم که حاجیان هفت‌بار در میان آنها سعی می‌کنند. گویا این سعی یادآور دویدن هاجر است به دنبال آب.

صفی

"و اما صفی مغنم آن چیزی است که حضرت پیغامبر (ص) آن را از برای خود برمی‌داشته از مالهای غنیمت قبل از قسمت، مثل شمشیری خوب یا اسپی یا کنیزی خوب" (ص. ۴۲۰) "آن حضرت را از غنیمت سهمی خاص بودکه آن را صفی می خواندند، اگر خواستی بنده‌ای یا کنیزی یا اسپی یا آنچه او را خوش آمدی پیش از خمس برداشتی" (ص. ۴۲۴)

صلب

جای سفت و سخت.

"و باید که نشانه در موضعی صلب کنند که بر او مو نباشد" (ص. ۲۶۲)
و نیز صلب چیزی به معنی اصل و متن آن است:
"آنچه صحیح است این است که انفال از صلب غنیمت بودی" (ص. ۴۲۳)
"دوم آن که دعای این عبادت در صلب عبادت کرده بود" (ص. ۳۷۵)

صومعه

نمازخانه.
"و صومعه‌ای که در آن‌جا نصاری خلوت می‌گیرند حکم بیعه دارد" (ص. ۴۴۹)

صیرفی

صراف، گوهری.

ض

ضبط

ضبط صدر. ضبط کتاب.
"الضبط فی‌الاصطلاح اسماع‌الکلام کما یحق سماعه ثم فهم معناه‌الذی ارید به ثم حفظه ببذل مجهوده و الثبات علیه بمذاکرته الی حین ادائه الی غیره" (تعریفات جرجانی)

ضرائب

جمع ضریبه. در لغت به معنی مطلق مالیات است و در اصطلاح عبارت است از مالیاتهای غیرشرعی که حکام "بناحق از رعیت ستانند" (ص. ۳۲۲)

ضریبه

مالیات. در اصطلاح: "چیزی است که ادامی‌کند بنده به خداوند خود از خراجی که مقرر است بر او" (ص. ۳۲۰)

ضمان

عهده. تاوان. مسؤولیت جبران زیان:
"لازم است بر ایشان ضمان آنچه اتلاف کرده‌اند" (ص. ۳۸۸)
"وگاهی که تعزیر بهلاک کشد واجب است ضمان بر عاقله" (ص. ۳۹۲)
"اگر کسی در حد بمیرد ضمان لازم نمی‌آید" (ص. ۳۹۲)

ط

طاقیه سرخان

طاقیه سرخ: کلاه سرخ، قزلباش.
هواداران شاه اسمعیل صفوی که کلاه ترکدار سرخ برسر می‌نهادند.

طباعیان

طباعه: طبیعت و سرشت. طباعیان: فیلسوفان دهری که جریان امور را تابع جبر طبیعت می‌دانند. "فلسفه و شعبده و سحر و تنجیم و رمل و علوم طباعیان حرام است" (ص. ۳۶۳)

طرجه

"و طیلسان و طرجه و جامهٔ سیاه و امثال ملابس معتاد نبودی" (ص. ۳۸۰)
طرجه مخصوصاً در نسخهٔ اصل به صورت مشکول قید شده ولی در لغتها پیدا نشد. در فرهنگ دوزی طرحه آمده و آن پارچه‌ای است که روی عمامه می‌گذارند و شانه‌ها را می‌پوشاند و به پشت می‌افتد. در مقریزی آمده: فوق عمامته طرحة سوداء". نویری در وقایع سال ۷۱۶ می‌گوید: "فوض قضا القضاة الحنفیة بمصر للقاضی... و خلع علیه بطرحة علی عادة القضاة".

ظ

ظهار

از ظهر به معنی پشت است و در فقه عبارت از آن است که شوهر زن خود را به یکی از محارم خویش مانند مادر یا خواهر یا دختر تشبیه کند، بدین‌ترتیب که مثلاً بگوید: انت علی کظهر امی (اصل در حکم ظهار آیهٔ ۴ از سورهٔ احزاب و آیه‌های ۲ و ۳ از سورهٔ مجادله است.)

ع

عادی

"زمین متروک که هیچ مالکی او را نباشد و خرابی او قدیم باشد" (ص. ۲۷۰)

عامل

از اقسام مستحقین زکات. کارمندان مأمور گردآوری زکات. مأمورین مالیاتی که عبارتند از: ساعی و کاتب و قسام و عاشر و عریف و حاسب و حافظ.

عدالت

"عادل کسی است که مناسبت و مساوات پیداکند میان چیزهای نامتناسب، و عدل کسی را میسر شود که بر طبیعت وسط واقف باشد، و تعیین کنندهٔ وسط، شریعت الهی است". (ص. ۹۲)

عرفات

موقف حاجیان است در روز عرفه، نهم ذی‌الحجه، که دوازده میل تا مکه فاصله دارد، و آن صحرائی است فراخ.

عریف

"امام دفتری نهد و نصب کند از برای هر قبیله‌ای شخصی را که او را عریف گویند و آن شخص باید که تفتیش‌کند از برای هر یک و عیال او و آنچه محتاج‌اند بدان. پس هریک را از لشکری بدهد مؤونت او و مؤونت عیال او". (ص. ۲۹۷)

عزیمت

در برابر رخصت، شامل اوامر و نواهی شرع است. علمای اصول گفته‌اند عزیمت شامل فرض و واجب و سنت ونفل و مباح و حرام و مکروه است.

عشار و عاشر

مأمورگرفتن عشر از اموالی که در شریعت مقرر است که ده یک آن را بدهند.

مأمور وصول زکات از بازرگانان.

عشر

بفتح اول، گرفتن عشر یعنی ده یک است

عشری

به ضم اول آنچه مشمول زکات ده یک است.

عصفر

عصفر گل کاجیره است که بـه نامهای دیگر از جمله بهرمـان و قرطم و زردک و رنگ زعفران هم نامیده می‌شود. دانهٔ آن را کاویشه یا کافشه و خسک‌دانـه خوانند. از گلبرگهای عصفر رنگی زرد و زیبا بـدست‌می‌آید و جامه‌ای را که به آن رنگ کنند "معصفر" گویند. از گل و دانه‌های عصفر به عنوان مسهل و مسکـن استفاده می‌کنند. (لغت نامه)

عضل

امتناع ولی از تزویج دختری که تحت ولایت اوست:
"اگر زن بخواهد ولی را بنکاح از کفو، و عاقله و بالغه و حره باشد، و ولی امتناع کند از تزویج او، آن عضل است" (ص. ۳۸۴)

عطایا

مستمری لشکریان از بیت‌المال، و نیز مستمری کسانی چون قـاضیان و مفتیـان و محتسبان و موذنان و معلمان "کـه نفس خودرا مشغول گردانیده‌بـاشد از جهت عمل مسلمانان" (ص. ۳۱۲)

عطا (دیوان عطا)

دفاتر ثبت نام اهل عطا، اداره‌ای که بـه کار اهل عطا رسیدگی می‌کند. "و مصلحت چنان دیدند که دفتر عطا مقرر گردانند و اسامی لشکر اسلام به‌ترتیب قبائل در آن درج کنند و مقادیر عطاهـای ایشان را مقرر سازند تا نام هر کس که در دیـوان عطا ثابت باشد به وقت حاجت او را امر کنند تا حاضر شود". (ص. ۳۲۴)

علوق

باردار گردیدن. بسته شدن خون زن در رحم با نطفه مرد در ابتدای حمل. "و اگر هردو مرتد باشند وقت علوق، حکم همچنین است". (ص. ۴۳۳)

عنزه

نیزهٔ کوچک:
"و چون به مصلی رسیدی عنزه را در نمازگاه برابر روی نصب کردی، از برای آن که آن زمان مصلی صحرا بود و دیواری و محرابی نبود". (ص. ۳۸۱)

عنوه

قهر و غلبه:
"سواد عـراق مفتـوح شده عنوة " یعنی به قهر و غلبه تصرف شده است. بیشتـر سرزمینهائی که در صدر اسلام به تصرف مسلمانان درآمد از این قبیل بود. (ر.ک: خراج)

عوامل
گاوی که در زراعت به کار گرفته شود:
"مراد گاوهائی است که کارکنند و زمین شکافند". (ص. ۲۳۵.)

عون (اعوان، عوان)
مأمور قاضی، مأمور احضار. "هرکه عون او را حاضر گردانیده‌باشد او مدعی علیه است". (ص. ۱۵۵)

غ

غارمان
وامداران. از اقسام مستحقان زکات:
"غارم کسی است که لازم شود او را دینی و مالک نصاب نباشد که آن نصاب فاضل از دین او باشد" (ص. ۲۴۹)

غسل
به کسر غین. داروئی که موی سر را جمع کند و از آشفتگی آن جلوگیری نماید.

غلول
خیانت و غش. چیزی را پنهانی برگرفتن و ربودن: "کسی را که غلول کرده بود بفرمود که کالاهای او را به آتش بسوزند". (ص. ۴۲۴)

غنیمت
"به معنی زیادتی است و در شریعت چیزی است که اصابت کنند از اموال اهل حرب، و مسلمانان در یافتن آن اسپ و شتری دوانیده باشند. یعنی آن را بجنگ گرفته باشند و قوت بازو". (ص. ۴۱۱)

غیار
"غیار آن است که بر بالای جامه‌های خود که ظاهر باشد چیزی دوزند که رنگ او مخالف رنگ جامهٔ ایشان باشد، و اولی به یهود زرد است و به نصاری کبود و خاکستری رنگ و به مجوس سیاه یا سرخ" (ص. ۴۴۷)

ف

فانید
شکرسرخ و نوعی حلوا.

فداء
امام می‌تواند در مورد اسیران یکی از چهار تصمیم زیر را بگیرد:
۱ــ کشتن آنها ۲ــ به بردگی گرفتن آنها ۳ــ آزاد کردن آنها بدون عوض ۴ــ آزاد کردن آنها در برابر عوض یا فداء. این عوض ممکن است مال باشد و ممکن است اسیر کافر در برابر آزادی اسیر مسلمان آزاد شود. در مورد اسیران غیر اهل کتاب، مردان آنها را مخیر می‌سازند بین قتل یا فداء یا قبول اسلام.

فرد

"ردای مبارک را فردی بغل‌راست بیرون آورد و بر بالای دوش چپ انداخت" (ص. ۳۶۸) یعنی لختی از ردا، یک جانب آن.

فرض

"در لغت عبارت از قطع است و در شریعت عبارت از حکمی است که خداوند تعالی بر بندگان قطع و تقدیر فرموده که هر کس که آن را ترک کند آثم گردد و هرکس بدان عمل کند ثواب یابد". (ص. ۳۶۱). ر.ک.: واجب

فرق

"معادل سی و شش رطل است" (ص. ۲۳۷)

فقاع

شرابی که مستی نمی‌آورد، و نزد اهل تسنن خوردن آن حرام یا مکروه نیست.

فقیر

"کسی است که او را ادنی چیزی باشد". (ص. ۲۴۶) فقیر از اقسام مستحقان زکات است و داشتن "خانه‌ای که مسکن اوست، و جامه‌ای که پوشیده از برای تجمل، و بنده‌ای که محتاج به خدمت اوست و اموالی که غایب است تا مسافت قصر، او را از فقر بیرون نمی‌برد". (ص. ۲۴۵)

در برابر "مسکین" که کسی است "که او را هیچ نباشد... و بعضی گویند برعکس است" یعنی فقیر کسی است که او را هیچ نباشد و مسکین کسی است که "او را ادنی چیزی باشد".

فلوس

پول نقد در برابر طلا و نقره:

"و فلوس ندهند لشکری را و اگرچه فلوس رایج باشد". (ص. ۳۰۰)

فیء

غنیمت.

"فیء عبارت از مالی است که از قبل کفار حاصل گردد بی‌آنکه اسپی دوانند همچو موضعی که کافران از آنجا جلا کنند" (ص. ۴۱۱)

فی‌سبیل‌الله

از اقسام مستحقان زکات است و مراد از آن جنگجویان داوطلب (غازیان متطوعه) است. (ص. ۲۴۸ و ۲۴۹)

ق

قذف

تهمت زنا زدن بر مرد متأهل یا زن شوهردار. "معنی قذف در لغت انداختن است و در شرع عبارت از نسبت کردن کسی است که محصن باشد به زنا، به شروط معلومه". (ص. ۳۵۷)

قراءت

قراءت که در اصطلاح قدمای علم حدیث "عرض" نامیده می‌شود، عبارت از آن است که کسی حدیث را از روی نوشته‌ای که بدست دارد بر شیخ صاحب حدیث فرو خواند "و شرطه حفظ‌الشیء او کون الاصل‌الصحیح بیده او ید ثقة فیقول قرأت علیه فاقر به" (وجیزهٔ شیخ بهائی)

قسط

کسد. عود هندی: گیاهی است که بیخ آن را جهت درمان انواع دردهای معده و سینه و تنگی نفس و یرقان و به عنوان مدر بکاربرند. (تحفهٔ حکیم مؤمن)

قصر

کوتاه کردن نماز به هنگام مسافرت.
نماز قصر نماز مسافر است که به جای نمازهای چهار رکعتی دو رکعت می‌خوانند.
نماز شکسته.

قصیل

آنچه سبز بریده شود از کشت. خوید. بوتهٔ جو نارس. "بام خانه حرز هیزم و قصیل و کاه" (ص. ۳۵۰)

قفیز

به قول ابوحنیفه مراد از قفیز پیمانه‌ای است که در زمان حضرت پیغامبر (ص) بوده و آن هشت رطل است که چهار من می‌شود. ولی به قول ابویوسف "قفیز اهل مدینه هشت رطل است و ثلث رطلی" (ص. ۲۷۶) "قفیز سیصد و شصت گز یعنی عشر جریب است". (ص. ۲۷۸)

قمیز

شرابی که از دوغ شیر اسب می‌سازند و نزد مغولها و ترکها بسیار معمول‌بوده است.
فضل‌الله روزبهان در مهمان‌نامهٔ بخارا فصلی مشبع در بارهٔ فوائد قمیز آورده و هم دلایل حلیت آن را از نظر شرعی بتفصیل یاد کرده است. (مهمان‌نامه ص ۱۷۴ تا ۱۷۹)

قول

کلمهٔ ترکی است به معنی بازو. جناح. "برقول بابر تاختند". (ص. ۵۸) یعنی به جناح سپاهیان بابر.

قیاس

پیدا کردن حکم موضوعی است که شارع نسبت به آن سکوت کرده از راه مقایسه با موضوع دیگری که شارع حکم آن را بیان داشته است.

قیراط

معادل یک بیستم مثقال:
"هر مثقالی بیست قیراط است". (ص. ۲۴۵)

قیشلامیشی

قشلاق، زمستانگاه.
"به طرف ترکستان رفته آنجا قیشلامیشی نمودند". (ص. ۵۰)

ک

کراع
چهارپا. اسب و استر.
"قیاس منع بیع طعام و ثیاب بـاهل حرب به منع سلاح و کراع، قیاس مع‌الفارق است". (ص. ۴۵۳)

کرویا
قرنباد. زنیان. زیرهٔ سبز.
"تخمی است که آن را زیرهٔ رومی گویند و بر روی نان پاشند". (برهان)

کستی
"اهل ذمه را مؤاخذه کنند به اظهار کستیجات و آن ریسمانی چنـد غلیظ است به مقدار انگشتی که آن را بر بالای جامه می‌بندند" (ص. ۴۴۶)
"کستی و کشتی هر دو زنار باشد به زبان پهلوی" خسروی گفت:
برکمرگاه تو از کستی جور است بتا   چه کشی بیهده کستی وچه بندی کمرا"
(صحاح الفرس)

کفا
"آن حضرت فرمود تا او را به آب و برگ کفا بشویند" (ص. ۳۷۱)
"در فهرست مخزن‌الادویه ایـن کلمـه در فصل الکاف مع‌الفاء بـدینسان: کفا و کفری وعـای طلع نخل است' آمده ولی در متن این کتاب و همچنین در کتاب اختیارات بدیعی و تحفهٔ حکیم مؤمن و الفاظ الادویه کفا نیامده است". (لغت‌نامه)
کفری که در عبارت فوق مرادف کفـا آمده به معنی پوست شکوفه خرما است و یا "میوهٔ خوشه مانند خرما که از یک طرف به وسیلهٔ برگ غـلاف مـانندی پوشیده شده" (فرهنگ معین)

کفاره
پوشندهٔ گناهان. صدقه و روزه؛ و مانند آن که بـه نشان پشیمانـی از گناه و در تاوان سرپیچی ازفرمان شرع بر بنده واجب مـی‌شود، مانند کفارهٔ شکستن سوگند و کفارهٔ خوردن روزه و آن کلمه قـرآنـی است: "فمن تصدق بـه فهو کفارة‌له" آیهٔ ۴۹ از سورهٔ پنجم

کفو
همتا. نظیر و همانند. دونفر که از حیث وضع اجتماعی همسان و همسنگ باشند.
"بـر سلطان است که او را انکاح کنـد بـه کفو" ـ (ص. ۳۸۳) جمع: اکفا. "پس تزویج کند سلطان به ولایت عامه زنان بالغات را به اذن ایشان به اکفاء ایشان". (ص. ۳۸۳)

کلائت
حفاظت و نگهداری.
کلأ کلأً و کلاء و کلاءةً الله فلاناً: حرسه و حفظه (المنجد)

کمخا
پارچهٔ ابریشم منقش و رنگین.
"و ایشان را منع نکنند از آنکه عمامه بندند و طیلسان سازند و کمخا پوشند" (ص. ۴۴۷)

کنیسه
"محل عبادت یهود است" (ص. ۴۴۹)

کود
به معنی مجموع و خرمن و تودهٔ غله.
رازیانج: بادیان. سک: بوی خوش. اذخر: فریز
نثر و شتی را پراگنده شمر، مجموع: کود
(نصاب‌الصبیان)
"هر دو دست خود را از آن کود برگرداند" (ص. ۲۸۶)

گ

گز
هفت نوع است:
(۱) گز سوداوی
(۲) خفیه یا گز ابن ابی لیلی
(۳) یوسفیه
(۴) هاشمیه صغری
(۵) هاشمیه کبری
(۶) عمریه
(۷) میزانیه
برای تفاصیل گزهای هفتگانه ر. ک. (ص. ۲۷۸ و ۲۷۹)

گول
به ترکی: آبدان، دریاچه، استخر:
"بر لب گول ملک جنگ را مستعد گشتند". (ص. ۵۷)
"در کنار گول ملک از تومان خیرآباد اتفاق ملاقات عسکرین شد". (ص. ۵۷)
"با یکدیگر مصافی دادند بر لب گول" (ص. ۶۰)

ل

لقطه
مالی که از طریق التقاط بدست آمده باشد

م

مال ضایع
مجهول‌المالک

مؤلفهٔ قلوب

از مستحقان زکات

"جماعتی که به اسلام درآیند و نیت ایشان ضعیف باشد... [یا جماعتی] که ایشان را شرفی باشد که توقع باشد به تألف ایشان اسلام نظرای ایشان" (ص. ۲۴۷)

مؤونت

هزینهٔ نگاهداری، مخارج، نفقه.

متحرف

متحرف از برای جنگ؛ کسی که روی از جنگ برمی‌گرداند لیکن نه برای فرار بلکه به عنوان استراحت یا از راه حیله، و قصد دارد که باز برگردد و جنگ کند:

"حرام است هزیمت و بازگشتن از صف قتال گاهی که زیادت نباشد عدد کفار بر دو برابر لشکر مسلمانان، مگر آنکه متحرف شده باشد از برای جنگ..." (ص. ۴۰۵)

از آیهٔ ۱۶:۸ گرفته شده است: و من یولهم یومئذ دبره الا متحرفاً لقتال او متحیزاً الی فئة فقدباء بغضب من الله.

متعه

مراد از آن نکاح منقطع است بدینگونه که مردی زنی را برای مدت معینی به زوجیت خود درآورد، و با سررسید مدت رابطهٔ زوجیت بین آن دو منقطع شود. در این عقد دو چیز به عنوان رکن شناخته می‌شود اول مهریه، دوم مدت. پس عقد متعه بدون تصریح به مهر و تعیین مدت صحیح نخواهد بود.

مثقال

"هر مثقالی بیست قیراط است". (ص. ۲۴۰)

"مثقال اسلام و آن شش دانق است". (ص. ۲۴۰)

مجزی

کافی. بسنده.

"اگر کسی از جمله مردمان اقامت جمعه کند بی‌اذن امام... آن جمعه مجزی نیست زیرا که شرط او فوت است". (ص. ۳۷۸)

طعام جزی اومجزی ای کاف للاشباع (المنجد)

مجهول‌المالك

"چون مالی را مالک معلوم نباشد... آن را مال ضایع و مجهول‌المالک گویند" (ص. ۳۱۸)

محرز

مالی که در حرز است "و مدار در احراز بر دو چیز است یکی ملاحظه... دوم حصانت" (ص. ۳۴۹)

محسر

نام جائی است.

"چون به بطن محسر رسید که وادیی است در اول منا..." (ص. ۳۷۲)

محصب
نام موضعی است در منا. (گویا از حصبا به معنی سنگریزه آمده است)
"و در محصب که مکانی است بیرون مکه و آن را ابطح می‌خوانند" (ص. ۳۷۵)

محفه
تخت روان، هودج.

مخالیف
جمع مخلاف به معنی روستا

مد
به گفتهٔ مؤلف مساوی یک رطل و یک سوم رطل است، لیکن صاحب قاموس به نقل از داودی معیار عملی‌تری را ارائه می‌دهد: معیارالمد الذی لایختلف اربع جفنات بکفی الرجل‌الذی لیس بعظیم الکفین و لاصغیرهما

مدبر
غلام
بنده‌ای که در انتظار تحقق شرطی بسر می‌برد که آزادی او معلق به تحقق آن است، مانند اینکه خواجه بگوید: اگر مردم تو آزادی، یا اگر از این بیماری شفا یافتم تو آزادی.

مرتزقه
مستمری بگیران، اهل عطا، سربازان مواجب بگیر. ظاهراً در برابر متطوعه بکار می‌رود که به معنی سربازان داوطلب است. "شافعی رحمه‌الله نص فرموده برآنکه امام یا سلطان باید که تسویه کند میان مرتزقه و معنی سخن او آن است که عطا کند هر کسی را مقدار حاجت او" (ص. ۲۹۸)

مزدلفه
نام محلی است در میان عرفات و منی که حاجیان پس از برگشت از عرفات در آنجا می‌مانند.

مساحقه
طبق زدن زن همجنس باز (سعتری) با زن دیگر.

مستأمن
کسی است که طلب امان کند. مسلمان یا کافری که می‌خواهد به جهت تجارت یا غیره در بلاد دیگر سفر کند. کسانی که تحت این عنوان با کسب اجازه و روادید برای مدت معینی سفر می‌کنند و حقوق و تکالیف خاصی برای آنها مقرر است.

مسن و مسنه
"گاو ماده که در سال سوم درآمده باشد" (ص. ۲۳۴)
ولی به گفتهٔ ماوردی مسنه گاو ماده‌ای را گویند که سال اول را تمام کرده و در سال دوم درآمده باشد: وهی التی استکملت سنة

مشعر حرام
تلی است در میان مزدلفه که حاجیان در آن به تکبیر و تهلیل می‌پردازند.

مشك

"معادل پنجاه من است" (ص. ۲۳۷)

مضاربه

شرکتی است در میان دو طرف که یکی سرمایه می‌دهد و دیگری کار می‌کند و سود در میان دو شریک به ترتیبی که توافق کرده‌اند تقسیم می‌شود.

مظلمه

ستم، مالی که به ظلم از کسی گرفته باشند.

معتده

زنی که در دوران عده باشد.

معید

خلیفه یا نایب معلم که درس را برای شاگردان اعاده و تکرار می‌کند.

"و معیدان را مقرر سازد که با طالب علمان اعادت درسها می‌نمایند" (ص. ۹۶)

مفاخذه

هم زانو شدن. ران بر ران دیگری مالیدن.

مفادات

بازخریدن اسیر، آزاد کردن اسیر در برابر پرداخت فدیه.

مفاوضه

شرکت در مال؛ شرکتی که شرکا در سود و زیان و جمیع تعهدات و حقوق یکسان باشند.

شرکت مفاوضه: انبازی برابر در هرچیزی (منتهی الارب)

مکاتب

بنده‌ای که بهای خود را با خواجه توافق کرده و متعهد شده است که آن را بپردازد و آزاد شود.

مکس

"که او را باج و تمغا و جواز و غیر آن گویند" (ص. ۳۲۷)

مالیات غیرشرعی.

مکسر

شکسته، پول نقره یا طلا که وزن آن کم و نادرست باشد.

ملت

"جهت آن او را دین گویند که احکام او تدوین یافته... و بدان اعتبار که خلایق بر آن اجتماع نموده‌اند و موجب اجتماع و الفت امت گشته آن را "ملت" گویند یا به واسطهٔ آن‌که آن را املا کرده‌اند بر مردمان آن را ملت گویند" (ص. ۹۱)

من

من بزرگ معادل ششصد درهم، و من‌کوچک معادل دو رطل است. (ص. ۲۳۷)

مناوله

"و آن کتاب را از وقت سماع یا قراءت یا مناوله تا وقت روایت از خود جدا

نگردانیده باشد" (ص. ۱۰۸)
مناوله اصطلاح علم درایه و از طرق تحمل حدیث است. مناوله به این معنی است که شیخ استاد حدیثی را به صورت مکتوب بدست راوی می‌سپارد؛ راوی آن حدیث را که روایت می‌کند کلمهٔ مناوله را قید می‌کند تا فرق آن با روایت مبتنی بر سماع یا قراءت تنها معلوم گردد، مثلا می‌گوید: حد ثنا فلان مناولةً یا اخبرنا فلان مناولةً (و جیزهٔ شیخ بهائی)

منجمه

پاره پاره. مقسط، بدهی که بر اقسام تقسیم شود.
"خراجی که بر سواد عراق ضم کرده‌اند اجرتی است منجمه که هر ساله اداکنند" (ص. ۲۷۲)

منصف

نوعی شراب که از خرما و رطب درست می‌کنند و مستی نمی‌آورد و خوردن آن مکروه است.

منعت

پشتی دهنده و حمایت کننده.
"اگر جماعتی از کافران درآیند و قطع طریق کنند و منعتی نباشد ایشان را، این نقض عهد نباشد و اگر ایشان را منعت باشد و مقاتله با مسلمانان علانیه کنند نقض عهد باشد" (ص. ۴۵۲)

من

منت گذاشتن بر اسیر و آزاد کردن او، در برابر شقوق دیگر یعنی کشتن یا به بردگی گرفتن یا فدیه خواستن.
"امام مخیر است میان استرقاق و قتل و من و فدا" (ص. ۴۴۸)
این اصطلاح از آیهٔ ۴ سورهٔ محمد گرفته شده است. فاذالقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب حتی اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد و اما فداء

منی (منا)

جایگاهی است نزدیک مکه که مراسم قربانی در آنجا انجام شود.

موات

"زمین موات آن است که فتح‌کند امام بلده‌ای را بزور و قهر، و قسمت نکند زمینها را در میان غانمان و ترک کند آن را مهمل" (ص. ۲۶۹)
زمینی که آب نداشته باشد. زمین دور افتاده و پرت که مورد احتیاج نباشد.

موادعه

مهادنه. آتش‌بس. صلح که تعیین مدت آن بسته به نظر امام است. "عبارت است از مصالحه با اهل حرب برترک جنگ در مدتی معین" (ص. ۴۵۱)

مولی

مالک برده، خواجه.

مهادنه

"عبارت از موادعه است" (ص. ۴۵۲) پیمان صلح. آتش‌بس.

ن

نبذ

شکستن پیمان صلح، الغای قرار موادعه‌که باید با اخطار قبلی صورت گیرد.
"نسبت نبذ در موادعهٔ پیغامبـر (ص) بـا قریش بدان حضرت نمودن، خلاف واقع است". (ص. ۴۵۲)

نشوز

ناسازگاری کردن زن با شوهر و همچنین ستم و ناسازگاری شوهر با زن.

نصاب

اصل هر چیزی و بازگشت و جای غروب آفتاب و آن قدر از مال که زکات واجب گردد بر وی مثلاً گویند: نصاب نقره، دویست درهم و نصاب گوسفند، چهل و نصاب گاو، سی رأس است.

نصاب سرقت

حداقل مالی که دزدیدن آن مـوجب قطع دست می‌شود "و آن ربع دینار است از طلای خالص، پس در مادون آن قطع لازم نیاید" (ص. ۳۴۷)

نفاس

خونی که به دنبال زائیدن از زن دفع شود. مدت نفاس تا ده روز است.
"و حامل‌را قطع نکنند تا بچه نهد و نفاس بگذرد" (ص. ۳۵۲)

نفر

بازگشت از سفر.
یوم‌النفر: روزبازگشت حاجیان "و در نفر تعجیل نفرمود" (ص. ۳۷۵)

نفل

غنیمت. جمع آن انفال است "بعد از آن نفل را بیرون کنند" (ص. ۴۱۶) ر.ک. تنفیل

نفیر عام

فرمان بسیج همگانی به هنگام هجـوم کفـار به سرزمین اسلام کـه در آن صورت جهاد از صورت واجب کفائی خارج و واجب عینی می‌شود.
"و نفیر عام که گفته‌اند آن است که امـام امر کند همه کس را که بیـرون روند به‌واسطهٔ غلبه کفار و درآمدن ایشان به بلاد اسلام" (ص. ۳۹۹)

نوائب

جمع نـائبه در لغت: بلاهـا و حوادثی که برسر آدمی می‌آید. در شرع عوارض و مالیاتهای فـوق‌العاده که بـه مناسبت حـوادث و آفـات گرفته می‌شود.
"چیزی است که سلطان آن را بـررعیت نهد به واسطهٔ حدوث نائبـه‌ای در اسلام. همچنانکه لشکر کفار قصد بلاد اسلام کرد و احتیاج به امداد عساکر است". (ص. ۳۲۴)

و

واجب ← فرض

نزد امام ابوحنیفه فرض عبارت از حکمی است "که به دلیل قطعی ثابت گردد و منکر آن کافر می‌گردد و واجب حکمی است که به دلیل ظنی ثابت گردد... و منکر آن را تکفیر نتوان کرد و نزد شافعی واجب و فرض برابراند و فرقی در میان ایشان نیست" (ص. ۳۶۱)

وتر

"دلیل وجوب غسل جمعه اقوی است از دلیل وجوب وتر" (ص. ۳۷۹)
"الوتر بکسرالواو و فتحها... خلاف الشفع سمیت به فی‌الشرع صلوة مخصوصة لان عدد رکعاته وتر لا شفع" (کشاف اصطلاحات)

وج

نام محلی ازآبادیهای طایف است

وجیره

حفره‌ای که برای بدام انداختن جانوران وحشی کنده باشند. قسمتی از دره که آب سیل آن را کنده و به صورت گودال درآمده باشد
"و کسی که قطع طریق کند در مصر یا در شب یا در روز یا در میان وجیره‌ای..." (ص. ۳۵۳)

ورس

گیاهی است زرد رنگ که پس از یک بار کاشتن سالها باقی می‌ماند و دانهٔ آن شبیه کنجد است و در رنگرزی بکار می‌رود (لغت نامه)

وزارت تفویض

وزارت با داشتن اختیارات تام که‌کارها مفوض به رای وزیر باشد.

وزارت تنفید

وزارت بدون داشتن اختیارات که وزیر در هر امری باید دستور بگیرد و بر وفق آن عمل کند.

وسق

معادل شصت صاع عراقی، وزنی است که در بحث از زکات کشت و میوه بکار می‌رود مثلاً می‌گویند نصاب در زکات میوه پنج وسق است.
"وسقی شصت صاع است، و صاعی چهار مد است، و مدی رطلی و ثلث رطلی است به بغدادی" (ص. ۲۳۹)

ه

هدی

قربانی که به مکه فرستند، به لحاظ اینکه به حرم اهدا می‌شود هدی نامیده شده

است: "فرمود که هرکس که هدی همـراه ندارد و نسک خـود را عمـره سازد از احرام حلال شود". (ص. ۳۶۸)

هیعه
سیلان‌الشیی المصبوب علی وجه‌الارض. فریاد ترسناک، خروش.

ی

یورشقه
"یورشقه که او را اسپست گویند" (ص. ۲۷۵) نوعی یونجه است.

منابع متن کتاب

الف

ابن اثیر جزری

مجدالدین ابوالسعادات متوفی ۶۰۶ صاحب کتاب النهایه فی‌غریب الحدیث، برادر بزرگتر عزالدین بن اثیر مورخ مشهور و صاحب کتاب الکامل فی‌التاریخ.

ابن‌الجوزی

ابوالفرج عبدالرحمن بن علی حنبلی از مردم بغداد، متوفی سال ۵۹۷، صاحب کتاب المنتظم فی‌تاریخ الامم. وی در تاریخ و حدیث تألیفات فراوان دارد از جمله: شذور العقود فی‌تاریخ العهود، المدهش فی‌المواعظ، الناسخ و المنسوخ و اخبار البرامکه.

ابن‌سماعه (از امام محمد روایت می‌کند)

ابو عبدالله محمدبن سماعه حنفی شاگرد قاضی ابویوسف و صاحب کتاب ادب القاضی وکتاب المحاضر والسجلات متوفی ۲۳۳

ابن‌شجاع (صاحب نوادر)

محمدبن شجاع بلخی حنفی متوفی ۲۶۶

ابن‌ماجه

ابوعبدالله محمدبن یزید از علمای مبرز در حدیث و تفسیر و تاریخ، متوفی ۲۷۳ اصلاً اهل قزوین است، بعدها به عراق و شام و مصر و حجاز سفر کرد. کتاب وی معروف به سنن ابن ماجه از کتب ششگانهٔ اصلی حدیث در میان اهل سنت و جماعت است.

ابن‌مبارك (از ابوحنیفه روایت می‌کند)

ظاهراً مراد ابوعبدالرحمن عبدالله مروزی، متوفی ۱۸۱ می‌باشد.

ابواسحق فیروزآبادی

ابراهیم بن علی در شیراز و بصره و بغداد به درس و تألیف پرداخت و به سال ۴۷۶ وفات یافت. از کتابهای اوست: التنبیه والتهذیب در فقه، واللمع والتبصره در اصول.

ابوبکر بغدادی خطیب

احمدبن علی بن ثابت متوفی سال ۴۶۳ مورخ و فقیه نامدار صاحب کتاب الفقیه و المتفقه.

ابوالفتح المراغی
ظاهراً محمدبن جعفر همدانی مراغی است

ابوالفتح هروی
سهل‌بن احمد نیشابوری فقیه شافعی از شاگردان امام‌الحرمین ابوالمعالی جوینی که قضاوت ارغیان را داشت و آخر سر به تصوف گرائید. متوفی ۴۹۹.

ابواللیث
امام ابواللیث حافظ نصربن محمد سمرقندی صاحب کتابهای شرح جامع‌الصغیر، خزانة‌الفقه و مختلف‌الروایه؛ متوفی ۳۷۳. اصل کتاب جامع‌الصغیر از امام محمد بن حسن شیبانی حنفی متوفی ۱۸۷ است.

ابوبکر اسکاف
ظاهراً مراد ابوبکر محمدبن محمدبن احمدبن مالک اسکافی است از محدثین بزرگ عراق که به سال ۳۵۲ وفات یافت و در اسکاف بغداد بخاک سپرده شد.

ابوبکربن سعید

ابوبکر (شیخ الاسلام) ر.ک. سرخسی شمس‌الائمه

ابوبکر محمدبن حامد (شیخ الامام‌الزاهد)

ابوجعفر بلخی

ابوجعفرفقیه (شیخ الاسلام)
"و شیخ الاسلام‌الفقیه ابوجعفر رحمه‌الله گفته..." (ص. ۳۱۳)

ابوحاتم قزوینی ر. ک. حیل

ابوحنیفه
نعمان بن ثابت متوفی سال ۱۵۰ یکی از ائمهٔ چهارگانهٔ اهل سنت و جماعت که مذهب حنفی منسوب به اوست.

ابورافع
مولی رسول‌الله گماشتهٔ پیغمبر است که ظاهراً در اصل قبطی بوده و زندگی درازی داشته و زمان خلافت علی (ع) امیرالمؤمنین را نیز دریافته است.

ابوزید قاضی
چندین تن ابوزید داریم مانند احمدبن زید از فقهای حنفی و محمدبن احمد مروزی قاسانی از شافعیان (متوفی ۳۷۱ در مرو)؛ و مراد مؤلف ابوزید عبدالله بن عمر دبوسی از مردم ماوراءالنهر است. ر.ک. اسرار

ابوعبدالله حاکم نیشابوری ر.ک. حاکم

ابوعلی‌نسفی
فقیه حنفی از اهالی بخارا صاحب کتاب فوائد فی‌فروع‌الحنفیه

ابوعمربن صلاح

ابونعیم اصفهانی
صاحب کتاب حلیة‌الاولیا و اخبار اصبهان از اکابر حافظان حدیث در ۴۳۰ وفات کرده است.

ابویسر (شیخ الاسلام)
ممکن است مراد ابوالیسر ابراهیم بن محمد (متوفی ۲۹۸) باشد که مسند در حدیث از تألیفات اوست. ظاهراً مراد روزبهان از کتاب سیر اصل که به او نسبت می‌دهد باید همین مسند باشد: "وشیخ‌الاسلام ابویسر رحمه‌الله در سیر اصل نیز گفته..." (ص. ۳۹۵)

ابویوسف
صاحب کتاب‌الخراج، شاگرد امام ابوحنیفه، که قضاوت بغداد را بر عهده داشت؛ و به سال ۱۸۲ وفات یافت.

احکام سلطانی یا **احکام‌السلطانیه**
از امام ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، اهل بصره، متوفی سال ۴۵۰ است. از کتابهای دیگر او: الحاوی در فقه شافعی، و ادب‌الدنیا والدین.

احکام القرآن
از ابوبکر احمدبن علی جصاص اهل ری که سمت ریاست حنفیان را داشت، و به سال ۳۷۰ در بغداد وفات یافت. جصاص بجز کتاب احکام‌القرآن کتابی دیگر نیز در اصول فقه دارد. وی از قبول سمت قضاوت خودداری نمود و زندگی را به تألیف و تدریس گذرانید.

احمدبن حنبل
فقیه و محدث معروف، متوفی ۲۴۱، یکی از چهار استاد و امام بزرگ اهل سنت و جماعت که مکتب فقهی حنبلی منسوب به اوست.

احیاء العلوم
نامدارترین کتاب ابوحامد محمد غزالی شافعی طوسی، متوفی ۵۰۵

ادب القاضی ر.ک. صدرالشهید

ادب‌القاضی خصاف
از احمدبن عمر شیبانی فقیه زاهد جلیل‌القدر که به سال ۲۶۱ در بغداد وفات یافت. از دیگر آثار او، کتاب‌الوصایا و کتاب احکام الاوقاف، و کتاب‌الحیل والمخارج.
ادب القاضی خصاف به گفتهٔ حاجی خلیفه در یکصد و بیست باب تدوین شده و عده‌ای از فحول علما و از جمله امام ابوبکر احمدبن علی جصاص آن را شرح کرده‌اند.

ادب‌القاضی ر.ک. شیبانی

اذرعی (امام)
مراد شهاب‌الدین احمدبن حمدان اذرعی متوفی ۷۸۳ است که کتاب منهاج‌الطالبین امام نووی را شرح کرده است.

استادالائمه
"و استاد الائمه رحمه‌الله در اقضیه از ابوذر روایت کرده ..." (ص. ۱۴۲) ظاهراً مراد کتاب اقضیة‌الرسول امام ظهیرالدین علی بن عبدالرزاق مرغینانی حنفی، متوفی بسال ۵۰۶ است.

اسرار قاضی ابوزید
مقصود کتاب‌الاسرار فی‌الاصول والفروع عندالحنفیه است از ابوزید عبدالله بن عمر دبوسی از مردم ماوراءالنهر که به سال ۳۴۰ در بخارا وفات یافت.

اسفورقانی
امام محمدبن محمدبن اسمعیل خطیب اسفورقانی مؤلف صنوان‌القضا و عنوان الافتاء. اسفورقان یا اشپورقان (شبرقان) درنزدیکی بلخ و از مراکز عمدهٔ ولایت جوزجان بوده است.

اسفیجابی
شیخ‌الاسلام امام ابونصر احمدبن منصور اسبیجابی، صاحب کتاب مبسوط. "و شیخ الاسلام اسفیجابی رحمه‌الله در مبسوط خود گفته..." (ص.۳۹۵) وی در حدود سال ۵۰۰ وفات یافته است. اسفیجاب یا اسبیجاب شهری است از ترکستان و جماعتی از علما منسوب به آن شهرند.

اسمعیل‌بن حماد
نوهٔ ابوحنیفه بود و قاضی بصره، صاحب کتاب‌الرد علی‌القدریه و کتاب‌الارجاء.

اسنوی (امام اسنوی شامی)
جمال‌الدین عبدالرحیم بن حسن صاحب کتاب اشباه و نظایر و طبقات‌الشافعیه و

شرح منهاج و مهمات، متوفی ۷۷۲. شرح منهاج او نهایةالسؤل نام دارد.

اصول فقه

ابوبکر رازی جصاص مراجعه شود به احکام‌القرآن.

اقضیه ر.ک. استادالائمه

"و هم در فصول عمادی آورده که در اقضیه گفته که قاضی را نگذارند بر قضا زیادت از یک سال..." (ص. ۱۶۲)

امام‌الحرمین

عبدالملک نیشابوری فقیه شافعی معتزلی که از ظلم و فشار طغرل سلجوقی به حرمین شریفین (مکه و مدینه) مهاجرت کرد. وی در اواخر عمر به نیشابور بازگشت و خواجه نظام‌الملک طوسی مدرسهٔ نظامیهٔ نیشابور را برای او بنا کرد. وفات امام‌الحرمین به سال ۴۷۹ بود.

امامین

ظاهراً منظور امام اعظم ابوحنیفه و امام محمد بن حسن شیبانی صاحب "سیر کبیر است."

انوار شافعیه

از جمال‌الدین یوسف اردبیلی شافعی که به سال ۷۹۹ وفات یافت. نام کامل کتاب: الانوارلأعمال الابرار

ب

بخاری،

(ابوبکر محمد بن فضل بخاری "ابوعلی نسفی از استاد خود امام ابوبکر محمدبن الفضل رحمه‌الله روایت کرده" (ص. ۳۱۳).

بخاری

امام ابوعبدالله محمد بن اسمعیل، متوفی ۲۵۶، فقیه و محدث مشهور، صاحب جامع‌الصحیح که یکی از صحاح سته یا مجموعه‌های ششگانهٔ معتبر حدیث نزد اهل سنت و جماعت است.

بزدوی

علی‌بن محمد فخرالاسلام بزدوی از اکابر علمای حنفی سمرقند، متوفی سال ۴۸۲ از آثار او، کتاب‌المبسوط در یازده جلد، شرح جامع‌الکبیر، شرح جامع‌الصغیر، و کنزالوصول فی اصول‌الفقه که به اصول بزدوی مشهور است

برادر او صدرالاسلام محمد بن محمد بزدوی مکنی به ابوالیسر هم از فقهای بزرگ بود. لغتنامهٔ دهخدا به نقل از فروزانفر در حواشی فیه مافیه شرح جامع

کبیر و صغیر را از این برادر دانسته و ظاهراً اشتباه است، زیرا کتاب ابوالیسر شرحی بر فواید جامع صغیر است که به جامع الصدر معروف است.

بغوی
ابومحمد حسین بن مسعود فراء فقیه بزرگ شافعی، صاحب کتاب مصابیح السنه، در حدیث، و معالم التنزیل در تفسیر، و التهذیب، در فقه. به سال 510 یا ۵۱۶ در مرورود وفات یافت.

بقالی
ظاهراً مراد ابوالفضل زین الدین محمدبن القاسم خوارزمی متوفی ۵۶۲ است که از علمای نامدار است.

بقلی
هذه النسبة الی البقل و بیعه و زراعته، اشتهر بهذه النسبة جماعة منهم ابوجعفر محمد بن عبدالله بن عبدالواحد... (سمعانی)

ت

تحقیق در اصول فقه حنفیه
ظاهراً شرحی است که عبدالعزیز بن احمد بخاری بر کتاب المنتخب فی اصول المذهب، تألیف حسام الدین محمد اخسیکتی حنفی، متوفی ۶۴۴، نوشته است. حاجی خلیفه می‌گوید، "و شرحه عبدالعزیز بن احمد البخاری و سماه التحقیق".

ترمدی
ابوعیسی محمد بن عیسی ترمدی (ترمد شهری است بر کرانهٔ جیحون) از شاگردان امام بخاری، متوفی سال ۲۹۵، صاحب کتاب السنن، و کتاب العلل.

تعلیق
"و صاحب تهذیب در کتاب تعلیق گفته..." (صفحهٔ ۴۵۵) ظاهراً مراد از صاحب تهذیب امام بغوی شافعی مؤلف کتاب التهذیب فی الفروع باشد و در این صورت باید گفت که اشتباهی در عبارت هست، چه بنا به گفتهٔ حاجی خلیفه، تهذیب بغوی خود تلخیص کتاب تعلیق است، "وهو تألیف محرر مهذب مجرد عن الادلة غالباً لخصه من تعلیق شیخه القاضی حسین و زادفیه و نقص"

تمرتاشی (امام ظهیرالدین احمد بن اسمعیل)
صاحب کتاب کفایه در فقه حنفی و آن شرحی است بر کتاب هدایه تألیف برهان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی حنفی، متوفی ۵۹۳.

تهذیب ر.ک. بغوی

ج

جامع صغیر
از امام محمد بن حسن شیبانی حنفی، متوفی ۱۸۷، مشتمل بر ۱۵۳۲ مسألهٔ فقهی. ر.ک. شیبانی

جرجانی
محمدبن صالح

جصاص ر.ک. احکام القرآن

جمال‌الدین اردستانی (شیخ کبیر)
سلسلهٔ پیر جمالیه، از سلاسل معروف تصوف به او منسوب است، به قول صاحب طرایق "آن بزرگوار صاحب تصانیف بسیار و منظومات زیاد از پنجاه هزار بیت است" وفات او را در سال ۸۷۹ نوشته‌اند.

جمال‌الدین یوسف اردبیلی ر.ک انوار شافعیه.

جواهر
ظاهراً مراد جواهرالفقه تألیف شیخ‌الاسلام نظام‌الدین پسر برهان‌الدین مرغینانی صاحب هدایه است.

ح

حاکم (نیشابوری)
مراد ابوعبدالله محمد بن عبداله نیشابوری متوفی ۴۰۵ فقیه و مورخ مشهور است، صاحب تاریخ نیشابور، المستدرک، الصحیح و فوائدالشیوخ

حاوی (در فقه شافعی)
از شیخ نجم‌الدین عبدالغفار قزوینی متوفی ۶۶۵ است که شروح و حواشی زیاد بر آن نوشته‌اند. کتاب دیگری نیز به همین نام از فقیه قزوینی دیگری و در همین عصر (مختاربن محمود ابوالرجای قزوینی متوفی ۶۵۸) بجای مانده که آن در فقه حنفی است. فضل‌الله در صفحهٔ ۱۰۵ در جزو منابع فقه شافعی از حاوی نخست نام می‌برد.

حسام‌الدین (صدر شهید)
برهان‌الائمه عمربن عبدالعزیز بن مازه حنفی ملقب به صدر شهید بخاری، متوفی ۵۳۶ در جنگ قطوان که در میان سنجر و گورخان خطائی رخ داد در حوالی سمرقند مقتول شد.

حسن (حسن بن ابی مالک)

از ابویوسف، و به وسیلهٔ او، از ابوحنیفه روایت کرده است.

حلوائی (شمس‌الائمه حلوائی)
عبدالعزیز بن احمد، فقیه حنفی، که در بخارا می‌زیست و در شهر کش نزدیک بخارا به سال ۴۴۸ وفات یافت. از آثار او، النوادر فی‌الفروع و الفتاوی، شرح ادب القاضی خصاف. و شرح جامع صغیر امام محمدبن حسن شیبانی.

حلیة‌الاولیا
تألیف حافظ ابونعیم احمد بن عبدالله اصفهانی، متوفی ۴۳۰، از بزرگان علم حدیث است.

حیل
کتاب‌الحیل از ابوحاتم قزوینی است، کتابهای دیگری نیز به همین نام تألیف شده که مشهورترین آنها کتاب‌الحیل خصاف است. به این کتاب خصاف، شروح زیادی نوشته شده است.

خصاف ر.ک. ادب‌القاضی

خلاصة‌الفتاوی حنفیه (خلاصه، فتاوی خلاصه، خلاصهٔ حنفیه)
از امام طاهربن احمد بخاری متوفی ۵۴۲، این کتاب را بخاری از کتاب نصاب الفقیه یا نصاب‌الفقها که هم از تألیفات خود اوست تلخیص کرده است.

خلاصه در شرح شافی

خلاصهٔ عزیزی
مراد خلاصهٔ فتح‌العزیز از امام رافعی است. ر.ک. شرح صغیر.

خواهر زاده
محمدبن‌الحسین از مردم بخارا متوفی سال ۴۸۳، صاحب کتابهای صحیح، المبسوط، المختصر و منقود؛ "و در منقود خواهرزاده گفته رحمه‌الله..." (ص ۱۵۶)

د

داوودبن رشید
از امام محمد بن حسن شیبانی روایت می‌کند.

داوود ظاهری
ابو داوود ظاهری اصفهانی، فقیه زاهد، متوفی ۲۷۰، مؤسس مکتب ظاهریه در فقه که به قول قاضی عیاض در قرن چهارم اکثریت مردم فارس از پیروان او بودند. ابن خلکان می‌نویسد: وانتهت‌الیه ریاسة‌العلم ببغداد، و گفته‌اند که مذهب وی در میان طبقات بالا (اصحاب‌الجاه) نفوذ بیشتری داشته و به قولی عضدالدوله دیلمی هم از این مذهب پیروی می‌کرده است.

دمیری (شیخ کمال‌الدین)
کمال‌الدین محمدبن موسی شافعی، فقیه متوفی به سال ۸۰۸، صاحب کتاب حیاةالحیوان و شارح سنن ابن‌ماجه.

دوانی
"شیخ امام، مولانا امام‌الدین ابویزیدالدوانی، الفقیه‌الشافعی افقه‌الفقهاءالشافعیه شیراز..." (ص. ۳۲۳).

ذ

ذخیره
ظاهراً مراد ذخیرةالفتاوی است مشهور به ذخیرهٔ برهانیه از امام برهان‌الدین محمودبن احمد بخاری، متوفی ۶۱۶، و او برادر زادهٔ امام حسام‌الدین ملقب به صدرالشهید است. ر.ک. صدرالشهید.

ر

رازی‌علی
از اصحاب ابویوسف

رافعی
عبدالکریم بن ابی سعد محمد شافعی قزوینی ملقب به امام‌الدین صاحب کتاب عزیز، المحرر و شرح مسند شافعی. از رافعی اشعار پارسی نیز بدست است. وی روزگار خود را در قزوین به درس و تألیف گذرانید و وفاتش به سال ۶۲۳ بود.

رکن‌الدین لامشی (شیخ الاسلام رکن‌الدین اللامشی الحنفی)

روضهٔ امام‌نووی
مراد کتاب روضةالطالبین و عمدةالمتقین تألیف امام یحیی بن شرف نووی متوفی ۶۷۶ است.

ز

زاهد صفار
(شیخ الامام محمدبن شیخ‌الاسلام)

زفر
زفر بن‌الهذیل، فقیه معروف اصفهانی که قضاوت بصره را بر عهده داشت و از بزرگان اصحاب ابوحنیفه بشمارمی‌آمد. وی به سال ۱۵۸ در بصره وفات یافت.

س

سراجی
"در سراجی گفته که گاهی که غاصب مقر باشد..." (ص. ۳۰۱) "السراجیة من‌الفتاوی ذکر فی‌تاتار خانیه."، (کشف الظنون).

سرخسی (شمس‌الائمه)
شیخ‌الاسلام ابوبکر محمد بن احمد، از قضات نامدار حنفی که اوایل عمر خود را در بخارا گذرانید و سپس به اوزگند رفت، اواخر عمر را در فرغانه سپری کرد و هم در آنجا وفات یافت (۴۸۳) از آثار او است شرح جامع‌الکبیر امام محمد بن حسن شیبانی و اصول‌الفقه و کتاب المبسوط. ر.ک. مبسوط.

سروجی (صاحب شرح هدایه)
شیخ الامام‌ابوالعباس احمدبن ابراهیم سروجی قاضی مصر، متوفی ۷۱۵.

سغدی
قاضی علی سغدی (در کتاب قنیه از او روایت کرده)

سمرقندی (عبدالرحیم) ر.ک. فصول عمادی

سمرقندی ابوشجاع (سید الامام الاجل)
السیدالامام مؤلف کتاب الملتقط فی‌الفتاوی‌الحنفیه.

سمرقندی امام عمادالدین
ظاهراً مراد ابواللیث نصربن محمد، فقیه معروف به امام‌الهدی است، صاحب بستان‌العارفین و قرة‌العیون، متوفی ۳۷۳.

سمعانی (ابومظفر)
منصوربن محمد مروزی سمعانی مکنی به ابوالمظفر از علمای تفسیر و حدیث است، متوفی ۴۸۹.

سنن ابی داوود
تألیف سلیمان بن‌الاشعث از مردم سجستان که به سال ۲۷۵ در بصره وفات یافت. سنن ابی داوود یکی از کتابهای شش گانهٔ حدیث در میان اهل سنت و جماعت است.

سنن نسائی
ابوعبدالرحمن احمد بن علی از اهل نسای خراسان که مدتی در مصر زندگی کرد و به سال ۳۰۳ در بیت‌المقدس وفات یافت. سنن نسائی از جملهٔ صحاح ستهٔ اهل سنت و جماعت است.

سیراصل ر.ک. بزدوی
"و شیخ‌الاسلام ابویسر رحمه‌الله در سیر اصل نیز گفته..." (ص. ۳۹۵)

سیرکبیر
"و امام محمد رحمه‌الله در کتاب سیر کبیر گفته..." (ص. ۱۱۶ و ۳۹۴) منظور کتاب الجامع الکبیر امام محمدبن حسن شیبانی است. ر.ک. شیبانی. گفته‌اند که

این کتاب اخرین اثر شیبانی پس از بازگشت از عراق بوده است.

ش

شافعی

محمدبن ادریس از ائمه چهارگانهٔ اهل سنت و جماعت، پیشوای شافعیان که فقه را در مدینه از امام مالک بیاموخت و به سال ۲۰۴ در مصر وفات یافت.

شرح ادب‌القضا

مراد ادب‌القاضی احمدبن عمر شیبانی معروف به خصاف است. "همچنین یاد کرده شمس‌الائمه حلوائی در شرح ادب‌القضاء خصاف".

شرح جامع‌الصغیر

اصل کتاب از محمدبن حسن شیبانی حنفی است و بر آن شروح عدیده نوشته‌اند. از جمله شمس‌الائمه سرخسی متوفی ۴۸۳ و ابولیث سمرقندی متوفی ۳۷۳. ر.ک. سرخسی.

شرح سیر اصل

"و همچنین یاد کرده شیخ‌الاسلام ابوبکر رحمه‌الله در شرح سیر اصل..." (ص. ۳۹۵) مراد از شیخ‌الاسلام ابوبکر، همان شمس‌الائمه حلوائی است که کتاب سیر امام محمدبن حسن شیبانی را شرح کرده است.

شرح سیر صغیر

اصل کتاب از امام محمد بن حسن شیبانی است و شرح آن از شمس‌الائمه عبدالعزیز حلوائی. شرح دیگری بر این کتاب به نام جمال‌الدین محمود بخاری حنفی متوفی ۶۳۶ ثبت شده است.

شرح‌صغیر (امام رافعی)

و آن شرح کتاب وجیز امام غزالی است. رافعی دو شرح بر این کتاب نوشته است یکی به نام "فتح‌العزیز علی کتاب‌الوجیز" که آن را کتاب عزیز نیز نامند و دوم شرح صغیر که چون کوچکتر از کتاب عزیز است به این نام شناخته شده است.

شرح کتاب خراج

از قاضی امام مظفر

شرح کتاب عشر و خراج

"و همچنین ذکر کرده شیخ‌الاسلام در شرح کتاب عشر و خراج." (ص. ۲۸۴)

مراد از شیخ‌الاسلام یا صدرالاسلام، شمس‌الائمه عبدالعزیز حلوائی شارح کتاب محمدبن حسن شیبانی است. ر.ک. حلوائی.

شرح محصول

اصل کتاب از امام فخررازی و شرح آن از امام قرافی (ابوالعباس احمدبن ادریس متوفی ۶۸۴) است ر.ک. قرافی.

شرح مقاصد

از علامه سعدالدین مسعودبن عمر تفتازانی، متوفی ۷۹۱.

شرح منهاج نووی

ر.ک. کمال‌الدین دمیری.

شرح منهاج از اسنوی ر. ک. منهاج.

شرح وقایه

از عبداله‌بن مسعود بخارائی حنفی، معروف به صدرالشریعهٔ اصغر، صاحب کتاب شرح‌التوضیح و کتاب التنقیح فی اصول‌الفقه که به سال ۷۴۷ در بخارا وفات یافت.

شرح هدایه سروجی ر.ک. سروجی.

شهاب امامی

از فقهای شافعی که در کتاب قنیهٔ قاضی علی سغدی از او نقل قول شده‌است.

شیبانی

ابوعبدالله امام محمدبن حسن شیبانی از شاگردان ابوحنیفه که از طرف هارون به قضای خراسان منصوب شد و به سال ۱۸۹ در رینویه از آبادیهای اطراف ری وفات یافت. صاحب کتابهای الجامع‌الکبیر و الجامع الصغیر و المبسوط و المخارج فی‌الحیل.

شیبانی (احمدبن عمر) ر.ک. خصاف.

شیخ‌الاسلام ر.ک. صدرالاسلام

شیخ‌الاسلام صاحب شرح سیر صغیر. ر. ک. شرح سیر صغیر.

ص

صحیح ترمدی

از صحاح سته اهل سنت و جماعت است، تألیف ابوعیسی محمدبن عیسی ترمدی از بزرگترین علمای حدیث متوفی به سال ۲۷۹.

صحیح المبسوط
از شیخ‌الاسلام خواهرزاده، ر.ک. خواهر زاده.

صحیح مسلم
دومین کتاب از صحاح سته، تألیف امام ابوالحسین مسلم قشیری نیشابوری متوفی به سال ۲۶۱. تولد و وفات وی هر دو در نیشابور بود. صحیح مسلم و صحیح بخاری به نام صحیحین شناخته می‌شوند.

صدرالاسلام (قاضی‌الامام)
ظاهراً مراد مؤلف از "صدرالاسلام" و "شیخ‌الاسلام" شمس‌الائمه حلوائی است.

صدرالشهید
مراد حسام‌الدین برهان‌الائمه عمربن عبدالعزیز صاحب شرح ادب‌القاضی است. متوفی ۳۵۶ ر.ک. فتاوی کبری.

صراط مستقیم ر.ک. فیروزآبادی.

صنوان‌الافتا
همان صنوان‌القضا و عنوان‌الافتا است، از امام محمد بن محمدبن اسمعیل خطیب اشپورقانی حنفی. ر.ک. اسفورقانی.

ط

طحاوی
احمدبن محمد طحاوی ازدی، متوفی ۳۲۱ صاحب کتاب‌المختصر در فقه از بزرگان حنفیان است.

ع

عبدالجبار (قاضی)
ابن احمدبن عبدالجبار همدانی اسدآبادی از بزرگان معتزله است، صاحب کتاب تنزیه‌القرآن عن‌المطاعن، به سال ۴۱۵ در شهر ری وفات یافت.

عبدالسیدالخطیبی
ظاهراً مراد ابونصر عبدالسید بن محمد معروف به ابن صباغ از بزرگان فقهای شافعی است، متوفی ۴۷۷ صاحب کتاب‌الشامل و کتاب‌العده در فقه.

عده
"در کتاب قضا از عده گفته" (ص. ۱۵۸) ر.ک. عبدالسید الخطیبی

عزیز (فتح‌العزیز فی شرح‌الوجیز)
شرح کبیر بر کتاب وجیز غزالی از رافعی قزوینی.

عشر و خراج
"امام محمد در کتاب عشر و خراج گفته" (ص. ۲۸۰) مراد امام محمدبن حسن شیبانی است و ظاهراً کتاب عشر و خراج جزئی است از کتاب اصل؛ "امام محمد در کتاب عشر و خراج در اصل یاد کرده که..." (ص ۲۸۰).

عیون‌الحنفیه
"و در عیون حنفیه آورده..." (ص. ۱۴۸).
ظاهراً مراد عیون‌المذاهب از قوام‌الدین محمد بن محمد کاکی حنفی متوفی ۷۴۹ است.

عیون‌المسائل
از ابواللیث نصربن محمد سمرقندی حنفی، متوفی ۳۷۳ ر.ک. سمرقندی.

غ

غزالی
حجة‌الاسلام ابوحامد امام محمد غزالی، متوفی به سال ۵۵۵، صاحب کتاب الوجیز، احیاء علوم‌الدین، تهافت‌الفلاسفه، المنقذ من‌الضلال، و کیمیای سعادت.

ف

فتاوی ابواللیث سمرقندی، ر.ک. سمرقندی

فتاوی اهل سمرقند
مذکور فی‌التاتار خانیه و الفصولین برمزقد (کشف‌الظنون)

فتاوی‌تاتارخانی (تاتارخانیه فی‌الفتاوی)
تألیف فقیه حنفی امام عالم بن علا، که آن را به اشارهٔ "خان اعظم تاتارخان" گرد آورده است.

فتاوی تمرتاشی ر.ک. تمرتاشی

فتاوی جامع
"این است سخن صاحب "فصول عمادی" که از "فتاوای جامع" روایت کرده" (ص. ۱۵۷).

فتاوی رشیدی (رشیدالدین)
از رشیدالدین محمد بن عمربن عبدالله سبخی حنفی، متوفی ۵۹۸.

فتاوی صغری
از امام عمربن عبدالعزیز، معروف به حسام‌الدین‌شهید، که به سال ۵۳۶ کشته شده است.

فتاوی قاضیخان

فخرالدین حسن بن منصور قاضی‌خان اوزجندی، از اهل فرغانه متوفی ۵۷۲، یکی از بزرگان حنفیان است. فتاوای او در چهار جزء گرد آمده است.

فتاوی قاضی ظهیرالدین

مراد ظهیرالدین ابوبکر محمد بن احمد حنفی قاضی بخارا متوفی ۶۱۹ است.

فتاوی قفال

حاجی خلیفه از این کتاب بدون هیچ‌گونه شرح و تفصیل نام می‌برد.

فتاوی کبری

از عمربن عبدالعزیز از اکابر حنفیان خراسان معروف به صدرالشهید صاحب کتابهای، الفتاوی‌الصغری، الفتاوی‌الکبری و شرح جامع‌الصغیر. وی به سال ۵۳۶ در سمرقند کشته شد و در بخارا مدفون گشت.

فتاوی نووی ر.ک. نووی

"کبیرة و صغیرة و هی‌المسماة بعیون‌المسائل المهمه" (کشف‌الظنون).

فصول عمادی

"و این است سخن صاحب "فصول عمادی" که از "فتاوای جامع" روایت کرده" (ص.۱۵۷). فصول عمادی از ابوالفتح عبدالرحیم بن ابی‌بکر مرغینانی سمرقندی است که در ۶۵۱ تألیف شده است.

فضلی

"فضلی قول ابوحنیفه را با ابویوسف رحمه‌الله روایت کرده" (ص. ۱۵۷). منظور ابوعمرو عثمان بن ابراهیم اسدی حنفی، متوفی ۵۵۸، صاحب کتاب فتاوی‌الفضلی است.

فقه‌کبیر شافعی همان جامع‌کبیر است. ر.ک. شیبانی

فوائدشمس‌الاسلام

این کتاب به نام شمس‌الاسلام اوزجندی در کشف‌الظنون ذکر شده است، لیکن هیچ‌گونه شرحی در بارهٔ آن نیامده است.

فیروزآبادی

مجدالدین محمدبن یعقوب از بزرگان اهل لغت، صاحب کتاب قاموس‌المحیط، متولد کازرون که بسال ۸۱۷ در یمن وفات یافت.

ق

قاسم‌بن معن، از اصحاب ابوحنیفه.

قدوری

ابوالحسن احمدبن محمد از فقهای حنفی که به سال ۴۲۸ در بغداد وفات یافت. کتاب معروف "مختصر قدوری" در فقه حنفی از اوست. از دیگر آثار او: تجرید، در هفت جزء مشتمل بر مسائل خلافی بین شافعیان و حنفیان.

قرافی

احمدبن ادریس، از علمای مالکی، صاحب شرح محصول، متوفی سال ۶۸۴، در قرافهٔ مصر، در جوار تربت شافعی بخاک سپرده شده است.

قنیه

از قاضی علی سغدی حنفی.

ك

کافی

از محمدبن محمد مروزی، ملقب به حاکم شهید. ر.ک. منتقی.

کبیر ر.ک. سیرکبیر.

کرخی

ابوالحسن عبدالله بن حسن بن دلهم‌الکرخی (۲۶۰-۳۴۰) از فقهای حنفی، صاحب کتاب المختصر، در فقه، و مسألة فی‌الاشربه.

کفایه در شرح هدایه

و قیل ان‌الکفایة شرح‌الهدایه لمحمود بن عبیدالله بن محمود تاج‌الشریعه، مؤلف الوقایه (کشف‌الظنون). ر.ک. تمرتاشی.

ل

لباب

شرح هدایه مرغینانی است. و من شروح هدایة‌اللباب (کشف‌الظنون).

م

ماتریدی

شیخ‌الاسلام علم‌الهدی ابومنصور سمرقندی ماتریدی، متوفی ۳۳۳، متکلم و فقیه حنفی، صاحب شرح‌الفقه‌الاکبر و مآخذالشرایع.

مالک (امام)

ابوعبدالله مالک بن انس، متوفی ۱۷۹، صاحب کتاب الموطأ. مؤسس مکتب مالکی از مکاتب چهارگانهٔ فقه سنت و جماعت.

ماوردی ر.ک. احکام سلطانی
ابوالحسن علی متوفی ۴۵۰، فقیه شافعی، صاحب الاحکام‌السلطانیه و ادب‌الدین والدنیا.

مبسوط
"و شیخ‌الاسلام شمس‌الائمه سرخسی گفته هرگاه که مبسوط را حفظ کند و مذاهب متقدمان بداند او را می‌رسد که اجتهاد کند" (ص. ۱۰۱).
این مبسوط در پانزده مجلد است که مؤلف آن را در زندان قراخانیان در اوزگند نوشته است.

مبسوط ر.ک. اسفیجابی

مجرد
ظاهراً مراد کتاب المجرد فی فروع‌الحنفیه تألیف امام ابوالقاسم اسمعیل بن حسین بیهقی، و یا کتاب‌المجرد از امام زفربن هذیل است.

مجمع‌العلوم نسفی
نجم‌الدین عمر نسفی متوفی ۵۳۷.

محمدبن‌الحسن شیبانی ر.ک. شیبانی

محیط حنفیه
ظاهراً مراد کتاب‌المحیط تألیف برهان‌الدین محمود بن احمد بخاری حنفی متوفی ۶۱۶ است.

مرغینانی
برهان‌الدین ابوالحسن علی بن ابی‌بکر مرغینانی از فقهای حنفی متوفای ۵۹۳، صاحب کتاب بدایة‌المبتدی و کتاب الهدایه معروف به هدایه مرغینانی که چندین بار شرح شده است.

مسروق
"و از مسروق رحمه‌الله منقول است که او گفته..." (ص. ۱۲۸).

مشارع‌الشرایع ر.ک. نسفی

مظفر (قاضی الامام) شارح کتاب خراج.

مغرب
مراد کتاب المغرب فی‌اللغه، از امام ابوالفتح ناصربن عبدالسید مطرزی، متوفی ۶۱۵ است.

ملتقط

مراد الملتقط فی‌الفتاوی‌الحنفیه از امام ناصرالدین محمد بن یوسف سمرقندی، متوفی ۵۵۶ است.

منتظم فی تاریخ الامم ر.ک. ابن‌الجوزی.

منتقی

ظاهراً از محمد بن محمد مروزی وزیر حنفی مشهور به حاکم شهید که به سال ۳۳۴ کشته شد. از تألیفات اوست: الکافی والمنتقی. "وقال مؤلفه حین ابتلی بمحنة‌القتل بمرو من جهة اتراک: هذا جزاء من آثرالدنیا علی‌الاخره، والعالم متی حفی علمه و ترک حقه خیف علیه ان یلحق بما یسوءه" (کشف‌الظنون).

منشور

از امام سید ناصرالدین ابوالقاسم بن یوسف سمرقندی حنفی "و در منشور گفته ..." (ص. ۳۹۵)

المنقذ من الضلال ر.ک. غزالی.

منقود ر.ک. خواهرزاده

منهاج

مراد کتاب منهاج‌الطالبین است در فقه شافعی از امام محیی‌الدین ابوزکریا یحیی بن شرف نووی متوفی به سال ۶۷۶ که جمعی از علما آن را شرح کرده‌اند. از جمله امام اسنوی شامی که این شرح مورد نظر مؤلف کتاب بوده است. ر.ک. نووی.

موطامالک

مراد الموطا فی‌الحدیث از امام مالک بن انس متوفی ۱۷۹ است.

مهذب

ظاهراً مراد کتاب المهذب از امام ابواسحق ابراهیم شیرازی، فقیه شافعی، متوفی ۴۷۶ است، که جمعی از اعاظم فقها بر آن شرح نوشته‌اند.

مهمات اسنوی

مراد جمال‌الدین عبدالرحیم بن‌الحسن اسنوی شافعی متوفی ۷۷۲ است. ر.ک. اسنوی

ن

ناطفی

احمد بن محمد ناطفی از اهل ری متوفی ۴۴۶ از بزرگان فقهای حنفی، از دیگر آثار او: الاجناس، الفروق، الاحکام.

نسفی
ابوحفص نجم‌الدین عمر، مؤلف کتابهای مجمع‌العلوم و مشارع‌الشرایع، متوفی ۵۳۷.

نصاب‌الفقها
از افتخارالدین طاهربن احمد بخاری، متوفی ۵۴۲.

نوادر
"و همچنین یاد کرده امام محمد در نوادر" (ص. ۲۸۲) مراد کتاب نوادر از امام محمدبن حسن شیبانی متوفی ۱۸۹ است.

نوادر ابن سماعه
"و صنف جماعة نوادر فی‌الفروع منهم... ابن سماعه" (حاجی خلیفه)

نوادر ابن شجاع
مراد کتاب نوادر از شیخ ابوعبدالله محمدبن شجاع بلخی، معروف به فقیه‌العراقین، متوفی ۲۶۲ است.

نوادر مختصر عصام
"و همچنین گفته در نوادر مختصر عصام" (ص. ۲۸۳)

نوادر هشام (نوادر از وجه هشام)
منظور کتاب نوادر تألیف هشام بن عبیدالله مازنی، متوفی ۲۰۱ است.

نوازل
منظور کتاب النوازل فی‌الفروع از امام ابواللیث نصر بن محمد سمرقندی حنفی است. ر.ک. سمرقندی امام عمادالدین

نووی
امام‌ابوزکریا یحیی‌بن شرف نووی منسوب به نوا از حوالی دمشق، متوفی ۶۷۶، از بزرگان علما و محدثین شافعی است.

نهایه ر.ک. ابن اثیر
مقصود کتاب النهایه فی غریب‌الحدیث والاثر، از امام مجدالدین ابوالسعادات معروف به ابن اثیر است.

نهایهٔ سقناقی
منظور کتاب‌النهایه تألیف امام حسام‌الدین حسین بن علی، معروف به صغناقی (سقناقی) متوفی ۷۱۰ است، و آن نخستین شرحی است که بر کتاب هدایهٔ برهان‌الدین علی مرغینانی نوشته شده است. حاجی خلیفه، سقناقی را شاگرد برهان‌الدین می‌داند ولی این بعید است چه مرغینانی به سال ۵۹۳ وفات یافته و

سقناقی متوفی در ۷۱۰، نمی‌تواند محضر او را دریافته باشد.

ه

هدایه ر.ک. مرغینانی.

هدایه ر.ک. ناطفی.

و

واقعات ر.ک. ناطفی.

واقعات
از شیخ‌الاسلام امام رکن‌الدین لامشی حنفی.

وقایه و شرح آن
اصل وقایه از امام برهان‌الشریعه محمودبن صدرالشریعه عبیدالله محبوبی حنفی است و شروح آن از شیخ جنید بن سندل حنفی و از علاءالدین علی بن عمرالاسود و جمعی دیگر، و معلوم نیست اشارهٔ مؤلف به کدام یک از این شروح است. ر. ک. کفایه در شرح هدایه.

یادداشتهای مصحح

صفحهٔ ۱۰۰ سطر ۱۱

«و از اینجا گرفته‌اند اجتهاد قاضی و مفتی و متحری» چنین است در همهٔ نسخه‌ها، لیکن بنظر می‌رسد کلمهٔ متحری در متن غلط و مصحف متجزی باشد. متجزی اصطلاحاً در برابر مجتهد مطلق به‌کسی اطلاق می‌شود که قادر به‌استنباط برخی از احکام باشد و نه همهٔ آنها. برخی از علما دربارهٔ امکان تجزی در اجتهاد تردید کرده و گفته‌اند ملکهٔ اجتهاد و استنباط قابل تجزیه نیست بلکه امری بسیط است، بنابراین توانائی استنباط احکام اگر برای کسی حاصل شده به‌طور تمام و کمال است و اگر حاصل نشده یکسره و بالتمام نیست. مرحوم آخوند خراسانی از فقهای متأخر ما این نظر را قبول ندارد، بلکه معتقد است که هر مجتهد مطلق لامحاله در ابتدای کار متجزی بوده و اجتهاد او بعدها و بتدریج به حد کمال رسیده است: «بل یستحیل حصول اجتهاد مطلق عادةً غیر مسبوق بالتجزی للزوم الطفرة» (کفایة‌الاصول) این بحث در میان علمای اهل سنت و جماعت نیز هست و مثلاً امام غزّالی مانند محقق خراسانی معتقد بوقوع تجزی است.

صفحهٔ ۱۸۵ سطر ۸

«روایت کرده‌اند که هارون‌الرشید...»

این حکایت و حکایت دیگر که در صفحهٔ بعد است از احیاءالعلوم غزالی اقتباس شده است.

صفحهٔ ۱۸۸

این مباحث را مؤلف از احیاءالعلوم غزالی تلخیص کرده است.

صفحهٔ ۱۹۰ سطر ۱۳

«پس اگر ایشان عددی باشندکه مذهب ایشان آن باشد که جمعه بدان عدد منعقد گردد...»

عبارت ماوردی روشنتر است که می گوید: «فان کانوا عدداً قد اتفق علی انعقادالجمعه بهم کالاربعین فمازاد فواجب ان یأخذهم باقامتها».

صفحهٔ ۲۰۲ سطر ۲۱

عمواس یا عماوس آبادیی در حوالی بیت‌المقدس است، تلفات طاعون مورد اشارهٔ مؤلف را بیست و پنج هزار تن نوشته‌اند که افراد نامیی مانند ابوعبیدهٔ جراح و یزید بن ابی‌سفیان از آن جمله بوده‌اند.

صفحهٔ ۲۲۰ سطر ۱

«و نوع‌اول آنکه...»

به جای «نوع اول» باید گفته شود «قسم دوم» زیرا در صفحهٔ ۲۱۹ موضوع به دو قسم تقسیم شده، قسم اول غصبهای سلطانی است که خود بر دو نوع تقسیم گردیده و هر دو نوع در همان صفحه بحث شده و اینک باید قسم دوم مطرح گردد.

صفحهٔ ۲۲۳ سطر ۲۰

«در این صورت چند چیز است: یکی ترسانیدن مدعی‌علیه... و سؤال کردن از او که این مدعا به چگونه بدست او درآمد؟»

در متن ماوردی شق سومی هم ذکر شده که تحقیقات محلی است:

«الثالث ان یکشف عن‌الحال من جیران‌الملك و من جیران‌المتنازعین فیه لیتوصل بهم الی وضوح‌الحق و معرفةالمحق.»

صفحهٔ ۲۲۳ سطر ۲۳

«و اگر امر به صلح کنند خوب باشد و الا حکم جزم کند بموجب قضا». عبارت خود ماوردی روشنتر است:

«و ان لم یصل‌الیه بواحد من هذه‌الثلاثه ردهما الی وساطة محتشم مطاع، له بهما معرفة وبما تنازعاه خبرة، لیضطرهما بکثرة التراداد وطول‌المدی الی‌التصادق و التصالح، فان افضی‌الامر بهما الی احدهما، و الا بت‌الحکم بینهما علی ما یوجبه‌القضاء.»

صفحهٔ ۲۲۴ سطر ۲۳

«پس اگر یاد کند که گواهی خریدن برسبیل رهن است...»

عبارت در همهٔ نسخه‌ها به صورتی است که در متن آورده‌ایم. ظاهراً نسخهٔ ماوردی که مؤلف در دست داشته مغلوط بوده است. عبارت ماوردی چنین است:

«فان ذکر ان‌الشهادة علیه بالابتیاع کان علی سبیل‌الرهب و الالجاء، و

هذا یفعله‌الناس احیاناً، فینظر فی کتاب‌الابتیاع، فان ذکر فیه انه غیر رهب و لاالجاء ضعفت شبهة هذه‌الدعوی، و ان لم یذکر ذلك فیه قویت به‌الشبهة للدعوی».

صفحهٔ ۳۰۸ سطر ۸

«این است حکم اقطاع استغلالی چنانچه در کتاب انوار از امام ابوالحسن ماوردی نقل کرده...»

در حاشیهٔ نسخه اصل عین گفتار ماوردی را نقل کرده است بشرح زیر: «و اذا صح‌الاقطاع فارادالسلطان استرجاعه من مقطعه جاز ذلك فیما بعدالسنة التی هو فیها و یعود رزقه الی دیوان‌العطا و اما فی‌السنة التی هو فیها فینظر فان حل رزقه فیها قبل حلول خراجها لم یسترجع منه فی سنته لاستحقاق خراجها فی رزقه و ان حل خراجها قبل حلول رزقه جاز استرجاعه منه لان تعجیل‌المؤجل و ان‌کان جایزاً فلیس بلازم».

صفحهٔ ۳۲۷ سطر ۱۱

«و در صله شرط حواله و تسبب همچنانکه در حکم اقطاع گذشت»

اشاره است به‌آنچه در صفحهٔ ۳۰۷ آمده: «و اگر بگرداند از برای ایشان از مال خراج چیزی را جایز است به دو شرط...»

چنین بنظرمی‌رسد که تسبب در متن غلط و به‌جای آن تسبیب صحیح است که در اصطلاح مالیاتی به‌معنی حوالهٔ مالی است متعذرالوصول که محال‌له بزور یا نفوذ خود باید آن‌را وصول کند (مفاتیح‌العلوم خوارزمی) در بیهقی آمده: «من که بوسهلم لشکر را بر یکدیگر تسبیب کنم» و محال له را در این موارد مسبب می گفتند. در تاریخ بیهق گوید: «می‌ترسم که ناگاه مسببان چون لعنت که بر سبیل ابلیس فرودآید به سر من فرودآیند». (صفحهٔ ۸۰ چاپ بهمنیار)

ظاهراً مؤلف این کلمه را به‌معنی مطلق حواله و مترادف با آن بکار برده است.

صفحهٔ ۳۴۰ سطر ۱۶

«و شرط نیست که بگوید: همچو میل در سرمه‌دان دیدم»

چنین است در همهٔ نسخه‌ها به‌طور وضوح، و بنظرمی‌رسد که کلمهٔ «نیست» اشتباه و به‌جای آن «است» صحیح باشد. اگرچه مؤلف در اینجا فتوای شافعی را نقل می کند لیکن ظاهراً این مسأله متفق‌علیه است که گواهی در زنا باید مقرون به آن وصف معین باشد چنانکه ماوردی هم که خود پیرو

مذهب شافعی است می گوید:
«واما البینة فهی ان یشهد علیه بفعل‌الزنا اربعة رجال عدول یذکرون انهم شاهدوا دخول ذکره فی‌الفرج کدخول المرود فی‌المکحله؛ فان لم یشاهدوا ذلك علی هذه‌الصفه لم تکن شهادة.»



Borrower's No	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date





